BOOK 146.L26 v.1 c.1
LANGE # GESCHICHTE DES
MATERIALISMUS UND KRITIK SEINER B
3 9153 00003072 8

146
L26
145267,v.1

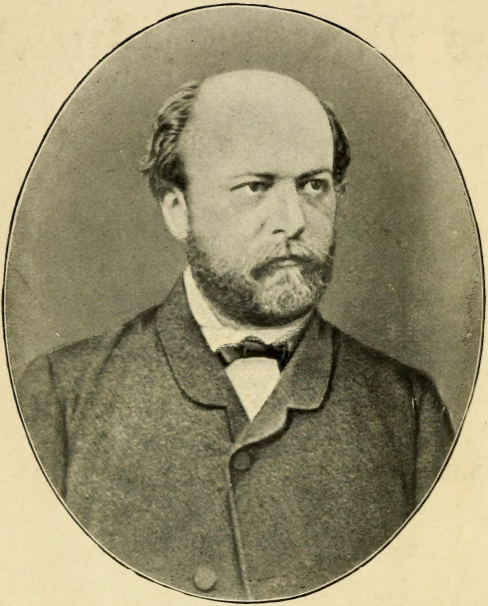
Date Due

Demco 293-5			

Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
Boston Library Consortium Member Libraries

http://www.archive.org/details/geschichtedesmat01lang

27/848
2005



Friedrich Albert Lange.

B
825
.L36
1905
Bd. 1

Geschichte des Materialismus

und Kritik seiner Bedeutung
in der Gegenwart

von

Friedrich Albert Lange

Herausgegeben und mit einem biographischen Vorwort
versehen von

Dr. O. A. Ellissen

Erstes Buch

Geschichte des Materialismus bis auf Kant

Mit einem Bilde Friedr. Alb. Langes

Leipzig

Druck und Verlag von Philipp Reclam jun.

146
L26
v.1

Biographisches Vorwort.

Friedrich Albert Lange ist am 28. September 1828 als zweites Kind des Pfarrers J. P. Lange in Wald bei Solingen in der Rheinprovinz geboren. Der Vater, ein außerordentlich fruchtbarer Schriftsteller und Liederdichter, hat den Sohn fast um ein Jahrzehnt überlebt und ist im Jahre 1884 als Professor und Oberkonsistorialrat in Bonn gestorben. Wenige Wochen nach Alberts Geburt wurde er von Wald nach Langenberg berufen und im Jahre 1832 nach Duisburg, wo der Knabe zunächst die Volksschule und dann das Gymnasium besuchte. Zu Ostern 1841 folgte dann der Pfarrer Lange einem Rufe als Professor nach Zürich und zwar zum Ersatz für David Friedrich Strauß, den Verfasser des Lebens Jesu, der ja infolge des „Züricher Putsches“ noch vor Antritt seiner Professur pensioniert worden war. Rascher als die übrige Familie lebte sich Albert in die neuen Verhältnisse ein und schloß auf der Schule mit zwei Schweizern, Bleuler und Kambli Freundschaft, die auch für sein späteres Leben Bedeutung hatte. Zu Ostern 1847 bestand er mit Auszeichnung die Reifeprüfung, blieb aber auch als Student noch zwei Semester in Zürich, wo er philosophische und theologische Vorlesungen u. a. bei seinem Vater hörte. Von besonderm Einfluß auf ihn war der Herbartianer Bobrik. Im Jahre 1848 bezog Lange die Universität Bonn. Hier flößte ihm Welcker solche Liebe zur griechischen Kunst ein, daß er zunächst auf ihr Studium die meiste Zeit verwandte. Im zweiten Bonner Semester hörte er u. a. mit großem Nutzen analytische Geometrie bei Plücker. Vor allem aber machte er in Bonn die strenge philologische Schule F. W. Ritschls durch, die den ganzen Mann in Anspruch nahm. Dankbar hat er immer anerkannt, daß er hier wissenschaftlich

arbeiten gelernt habe. Bei Brandis hörte er Geschichte der alten Philosophie. Am 12. März 1851 promovierte er auf Grund einer Dissertation Quaestiones metricae und mündlicher Prüfung und Disputation mit dem seltenen Prädikat eximia cum laude und bestand am 4. Juni das Staatsexamen.

Als Schüler wie als Student hat Lange sehr viele zum Teil schöne, besonders formvollendete Gedichte gemacht, von denen in der 1891 erschienenen, vom Herausgeber der vorliegenden Ausgabe verfaßten Biographie etwa 20 mitgeteilt sind; drei davon, darunter ein stimmungsvolles Abschiedslied hat Dr. A. Bodenstein komponiert. (Drei Gedichte von Friedrich Albert Lange für eine Singstimme mit Begleitung des Pianoforte komponiert. Bremen, Prüger und Meier 1896.)

Als Probe sei hier noch ein bisher ungedrucktes Gedicht mitgeteilt, das uns die schwüle Stimmung der Revolutionszeit spiegelt:

Ich hör' ein Horn erschallen
Wie hoch vom Wächterturm:
Paläste zitternd hallen,
Als wollten krachend sie zerfallen,
Und horch, es dröhnt und dröhnet Sturm.

Schwarz seh' ich sich erheben
Ein Ungewitter schwer,
Und Wolkenberge schweben
In Lüften, die uns schwül umgeben,
Und immer finstrer wird's umher.

Es rüttelt an den Festen
Des Bodens, der uns trägt,
Und der Vulkan im Westen,
Er rüstet seiner Stürme besten,
Und Nord und Ost und Süd sich regt.

Laß blitzen drum als Waffe,
Was dir der Himmel gab,
Und einen Schild dir schaffe,
Den dir kein Wirbelsturm entraffe,
Und nimm die Ehre mit ins Grab.

Wie ihn die Revolutionszeit erregte, ohne ihn doch wie so viele andre völlig aus dem seelischen Gleichgewicht zu bringen, ist aus den Briefen an die Eltern klar ersichtlich.

Einige Wochen nach dem Staatsexamen reiste Lange ins Elternhaus zurück, das er nun über drei Jahre nicht betreten hatte. Doch kehrte er nach kurzem Aufenthalt in Zürich an den Rhein zurück, um erst jetzt in Köln seiner Militärpflicht zu genügen. Von jeher leidenschaftlicher Turner, war er auch ein vorzüglicher Soldat, wurde aber nach Ablauf der Dienstzeit nur noch einmal zu einer militärischen Übung eingezogen. Im Herbst 1852 begann er das Probejahr am Friedrich-Wilhelms-Gymnasium in Köln, wo er auch nach Ablauf desselben als Hilfslehrer verblieb und sich 1853 mit Friederike Colsman vermählte. Er zeigte sich in Köln sogleich als ausgezeichneter Pädagoge, in vielen Sätteln gerecht und in allen Klassen Meister der Disziplin. Und neben der Praxis verschmähte er nicht die Theorie; er trieb eifrig pädagogische Studien, die er durch psychologische vertiefte und erweiterte. Die so von neuem vorgenommene Herbartsche Psychologie führte ihn zur Mathematik und die letztere erschütterte nun seine Überzeugung von der Richtigkeit der Herbartschen Theoreme und Formeln. Für seine immer umfassenderen philosophischen Studien fehlte es Lange in Köln an Muße und Büchern, und so habilitierte er sich im Herbst 1855 als Privatdozent in Bonn. Mit warmen Worten erkennt Direktor Knebel im Programm „die reiche Begabung und das energische Wirken" des Scheidenden an.

Langes Antrittsvorlesung „Über den Zusammenhang der Erziehungssysteme mit den herrschenden Weltanschauungen verschiedener Zeitalter" ist im Jahre 1894 in den Monatsheften der Comenius-Gesellschaft veröffentlicht. Er las hauptsächlich über Psychologie, da pädagogische Studien bei der energischen Inanspruchnahme der Philologen durch Ritschl nicht recht aufkommen konnten. In einer Vorlesung, die Lange 1857 hielt, haben wir den Grundstock seines Hauptwerkes, der „Geschichte des Materialismus" zu erblicken. Wenn darüber in der genannten Biographie S. 97 erzählt wird:

„Im Nachlaß findet sich ein vom 28. November 1856 datiertes Blatt mit den Worten:

‚Unterzeichnete wünschen für das Sommersemester 1857 eine Vorlesung über die Geschichte des Materialismus.‘

Es folgen 12 Unterschriften," so ist das wohl dahin mißverstanden worden, als sei die Anregung, sich mit diesem Thema zu befassen von außen an Lange herangetreten. Das ist nicht der Fall; der betreffende Zettel ist vielmehr von Langes Hand, der sich offenbar frühzeitig überzeugen wollte, ob die von ihm geplante Vorlesung eine genügende Anzahl von Zuhörern finden würde.

„Mein Plan ist übrigens," schreibt Lange am 24. Februar 1857 an seinen Kölner Freund, Franz Weinkauff, „weniger auf Ununterbrochenheit des historischen Fadens, als auf möglichste Allseitigkeit einzelner Zeitgemälde zu sehen. Daß ich dabei die Geschichte der Medizin und Naturwissenschaften nicht übersehe, versteht sich von selbst."

Lange verkehrte in Bonn am meisten mit seinem Kollegen und Rivalen Überweg, dem er später einen pietätvollen Nekrolog widmete, und mit einem kenntnisreichen Mediziner Dr. Böcker. Da aber die Aussichten auf baldige Erlangung einer Professur für Lange gering waren, so ging er auf eine Anregung des bekannten rheinischen Schulrats Landfermann, ob er nicht geneigt sei, wieder in die Praxis einzutreten, „in der er sich bereits so glücklich bewegt habe" ein und wurde Ostern 1858 ordentlicher Lehrer am Duisburger Gymnasium, dessen Schüler er s. Z. gewesen war. Der überaus fleißige Mann fand aber auch jetzt Zeit zu vielfacher wissenschaftlicher Tätigkeit, besonders schrieb er eine große Anzahl zum Teil sehr umfangreicher Artikel für die von Rektor Schmid in Stuttgart herausgegebene Enzyklopädie für das gesamte Unterrichtswesen. Die über Leibesübungen, Seelenlehre, Vives haben den Umfang kleiner Bücher, wie denn auch der erste bei Besser separat erschienen, aber leider längst vergriffen ist, und der über Vives in spanischer Übersetzung als stattliches Bändchen vor etlichen Jahren in Madrid erschien.

Im Jahre 1859 verfaßte er im Auftrage des Provinzialschulkollegiums ein Gutachten „über eine wünschenswert er-

scheinende Modifikation des Prüfungsreglements für das höhere Schulfach" und die hier von ihm gemachten Vorschläge decken sich zum guten Teil mit dem, was später, zum Teil erst ganz kürzlich, auf diesem Gebiet geschehen ist. Im Jahre 1860 wurde Lange Mitglied des Nationalvereins und nahm nun lebhaften Anteil am politischen Leben. So kam es, daß die Konfliktszeit auch ihm einen Konflikt mit seinen vorgesetzten Behörden brachte. Wegen Unterzeichnung eines oppositionellen Wahlaufrufs wurde ihm in einem Verweise von seiten des Provinzialschulkollegiums „Mangel an gereiftem Urteil und leidenschaftsloser Besonnenheit" (!) vorgeworfen. Lange nahm daraufhin zum Herbst 1862 seine Entlassung aus dem Schuldienst, indem er sich zugleich beim Kultusminister über das Verfahren der Schulbehörde beschwerte. Er blieb jedoch in Duisburg und zwar in der Doppelstellung eines Sekretärs der Handelskammer und eines Mitredakteurs der „Rhein- und Ruhrzeitung". Seine schon seit einiger Zeit betriebenen statistischen und volkswirtschaftlichen Studien befähigten ihn dazu in vorzüglicher Weise; doch gab er schon im Laufe des Jahres 1864 beide Stellungen auf, da seine politischen und sozialen Ansichten sich mehr und mehr in radikaler Richtung entwickelten. Er vertrat diese nun in dem vortrefflichen Schriftchen „Die Arbeiterfrage" und in einem eignen Blatte, dem „Boten vom Niederrhein", auch wurde er Teilhaber einer mit Buchdruckerei verbundenen Buchhandlung. Vom Oktober 1865 datiert das Vorwort zu der „Geschichte des Materialismus", bei der also des Horaz Vorschrift nonum prematur in annum befolgt war. Der Bote vom Niederrhein ist noch nicht einmal ein Jahr lang erschienen. Durch den für Preußen glücklichen Verlauf des deutschen Krieges trat bekanntlich in der Bevölkerung ein Umschwung der Gesinnung zugunsten der Bismarckschen Politik ein, durch den sich Lange, der ihn nicht mitmachte, ziemlich isoliert sah. Der Aufenthalt in Duisburg war ihm verleidet, und er siedelte im November 1866 nach der Schweiz und zwar nach Winterthur über, wo er sich mit seinem alten Schulfreunde, dem kernigen Bleuler, der eine Buchhandlung und einen Zeitungs-

verlag innehatte, assoziierte und Mitredakteur des „Landboten" von Winterthur wurde. In den nun folgenden bewegten Verfassungskämpfen des Kantons Zürich entfaltete er eine enorme und aufreibende Tätigkeit, in deren Folge der eiserne Mann im Herbst 1870 zum erstenmal schwer erkrankte. Aushilfsweise unterrichtete er inzwischen auch mehrfach am Winterthurer Gymnasium, welches nun auch seine in Deutschland 1854 und 1858 geborenen Söhne Artur und Robert besuchten. Eine Tochter, Johanne, steht im Alter zwischen diesen. Im Jahre 1870 wurde ihm eine Professur für induktive Philosophie an der Universität Zürich übertragen, an welcher er schon vorher von Winterthur aus Vorlesungen gehalten hatte. Die deutschfeindliche Haltung der meisten Schweizer während des Krieges schmerzte Lange tief und mochte dazu beitragen, daß er sich entschloß, einem Rufe an die Universität Marburg zu Michaelis 1872 zu folgen. Darüber schrieb Staatsminister Falk von Hamm am 1. Dezember 1889 an Langes Biographen, der bei ihm angefragt hatte, ob die Berufung eines so radikalgesinnten und politisch kompromittierten Mannes glatt vonstatten gegangen sei, wie folgt: „Wenn mich mein Gedächtnis nicht täuscht, so habe ich zu seiner Zeit zwar Langes Berufung nach Marburg eingehend erwogen und insbesondere mit Geheimrat Göppert nach allen Seiten erörtert, aber irgendwelche Schwierigkeiten sind der Durchführung des Beschlusses, Lange zu berufen, nicht erwachsen." Vor seiner Übersiedelung hatte Lange noch in Tübingen von seiner nun chronischen furchtbaren Krankheit (Darmkrebs) durch eine Operation, die Bruns ausführte, Heilung gesucht. Von dort schrieb er seiner Frau: „Gestern im botanischen Garten las ich die Künstler noch einmal. Ich konnte nicht umhin, die prachtvollen Verse, die mir immer besonders gut gefallen, ein wenig auf mich zu beziehen:

Mit dem Geschick in hoher Einigkeit,
Gelassen hingestützt auf Grazien und Musen,
Empfängt er das Geschoß, das ihn bedräut,
Mit freundlich dargebotnem Busen,
Vom sanften Bogen der Notwendigkeit.

kann man den christlichen Gedanken der Ergebung schöner auf philosophisch ausdrücken? Und dabei so durch und durch poetisch!"

Lange hatte in Marburg zunächst manchem Vorurteil zu begegnen. Man war sich über die Tendenz seines Hauptwerkes noch keineswegs einig, und über die Person des Schriftstellers und des politischen Mannes waren die unklarsten Vorstellungen verbreitet. Die Vorlesung über Logik, die er für den ersten Winter angekündigt, kam nicht zustande; seine öffentliche Vorlesung aber über Schillers philosophische Gedichte fand Zuspruch und eroberte ihm den Marburger Wirkungskreis. In den folgenden Semestern wurden seine Vorlesungen stark, zum Teil sehr stark besucht. Aber nur noch drei Jahre des Wirkens waren ihm im Vaterlande beschieden. Am 21. November 1875 ist Friedrich Albert Lange nach furchtbaren, stoisch ertragenen Leiden seiner tückischen Krankheit erlegen.

Der Historiker Nissen hielt an seinem Grabe eine ergreifende Rede, in der er unter anderm sagte: „Er kam krank in unsere Mitte, den schleichenden Tod im Herzen. Und was hat er in dieser kurzen Spanne Zeit nicht gewirkt. Er hat das Studium der Philosophie an unserer Schule neu geadelt ... Ich meine nicht die Klarheit seines Denkens noch der Schwung seiner Rede haben die Zuhörer hingerissen: es war der Mann selber, der ihnen die Überzeugung einflößte, daß es ihm heiliger Ernst sei mit seiner Sache ... Jeder fühlte es: an diesem Charakter klebt nichts Niedriges, nichts Gemeines."

Lange hatte noch das Erscheinen einer zweiten Auflage der Geschichte des Materialismus erlebt. Am 31. Januar 1875 schrieb er die Vorrede zum zweiten Bande. Er hatte nämlich das Werk, das in erster Auflage einen Band von etwa 560 Seiten bildete, so erweitert, daß sich das Bedürfnis einer Teilung herausstellte. Anmerkungen enthielt die erste Auflage noch nicht. Auch erschien später eine sogenannte wohlfeile Ausgabe ohne Anmerkungen. Die nach Langes Tode erschienenen Auflagen besorgte sein Marburger Freund und Nachfolger Professor Cohen, der dem sonst unveränderten Werke ein biographisches

Vorwort und von der fünften Auflage an eine wertvolle „Einleitung mit kritischem Nachtrag" zufügte, die auch separat zu haben ist. Von anderen Schriften Langes seien noch genannt: „Die Grundlegung der mathematischen Psychologie. Ein Versuch zur Nachweisung des fundamentalen Fehlers bei Herbart und Drobisch. 1865."

„J. St. Mills Ansichten über die soziale Frage und die angebliche Umwälzung der Sozialwissenschaft durch Carey. 1866."

„Neue Beiträge zur Geschichte des Materialismus. Erstes Heft: Zurückweisung der Beiträge Schillings nebst einer Untersuchung über Epikur und die Grenzen des Erfahrungsgebietes. 1867."

Mit Weinkauff zusammen hatte er 1865 ein Schriftchen zusammengestellt „Das päpstliche Rundschreiben und die 80 verdammten Sätze, erläutert durch Kernsprüche von Männern der Neuzeit, sowie durch geschichtliche und statistische Notizen."

Aus seinem Nachlasse gab Cohen 1877 „Logische Studien" heraus und Langes Biograph 1897 „Einleitung und Kommentar zu Schillers philosophischen Gedichten" (Heft 79 der Wychgramschen bei Velhagen und Klasing erscheinenden deutschen Schulausgaben).

Was die Literatur über Lange betrifft, so wäre in erster Linie Cohens schöner Nekrolog in den Preußischen Jahrbüchern 1876 und Weinkauffs trefflicher Lebensabriß in der Allgemeinen deutschen Biographie zu nennen. Ferner:

Vaihinger, Hartmann, Dühring und Lange 1876.

Braun, Friedrich Albert Lange als Sozialökonom. Hallenser Dissertation 1884.

Bösch, Friedrich Albert Lange und sein Standpunkt des Ideals. Frauenfeld 1890.

Seydel, Der Schlüssel zum objektiven Erkennen. Gegen Kant und F. A. Lange. Halle 1889.

Reichesberg, Friedrich Albert Lange als Nationalökonom. Bern 1892.

Faggi, F. A. Lange e il Materialismo. Firenze 1896.

Bornemann, Dörpfeld und Albert Lange (Pädagog. Magazin 194. Heft). Langensalza 1902.

Genz, Der Agnostizismus Herbert Spencers mit Rücksicht auf A. Comte und F. A. Lange. Greifswalder Dissertation 1902.

Das ausführlichste Werk aber über den seltenen Mann ist die mehrerwähnte Biographie, die bei Jul. Bädeker in Leipzig erschienen ist, und die ihr Verfasser um so mehr mit gutem Gewissen allen Verehrern Langes empfehlen kann, als er, wie es im Vorwort heißt, in der glücklichen Lage war, für die wichtigsten Abschnitte die Biographie zur Autobiographie werden zu lassen. Mit Recht ist gesagt worden, daß das Buch in manchen der mitgeteilten Briefe einen Teil des Besten enthält, was überhaupt aus Langes Feder hervorgegangen ist. Von Interesse ist auch, daß Lange und seine Lebensgeschichte bei der Entstehung des sogenannten Revisionismus innerhalb der sozialdemokratischen Partei eine gewisse Rolle gespielt haben. Erzählt doch Vorländer in seiner Schrift „Kant und der Sozialismus" (1900) S. 47 folgendes: „Der innere Grund zu Eduard Bernsteins vielbesprochener theoretischen Wendung konnte natürlich nicht in einem einzelnen Artikel [es handelt sich um einen Artikel von Konrad Schmidt] liegen, sondern muß tiefer gesucht werden. So spricht denn auch Bernstein selbst in einem Briefe an mich von ‚einer ganzen Reihe von Einflüssen', die ihn ‚nach und nach dem Kantianismus zuführten'. Als solche bezeichnet er in erster Linie das Studium Friedrich Albert Langes, zu dem er durch Ellissens Biographie besonders angeregt worden sei; später habe dann der bedeutsame Aufsatz H. Cohens in dem ‚kritischen Nachtrag' entscheidend mitgewirkt. Die ersten Keime einer dem Neukantianismus gerechter werdenden Auffassung sieht man in der Tat bereits in dem zweiten der drei schon zu Anfang 1892 in der Neuen Zeit (X, 2) veröffentlichten Artikel ‚Zur Würdigung F. A. Langes', die im Anschluß an die kurz vorher erschienene Lange-Biographie Ellissens geschrieben wurden ... Später bekennt Bernstein offen, daß seines Erachtens ‚das Zurück auf Kant'!

bis zu einem gewissen Grade auch für die Theorie des Sozialismus zu gelten habe."

Die Biographie enthält im wesentlichen die Lebensgeschichte Langes, wenn sie sich auch nicht so streng circa sacra hält, wie etwa Eduard Grisebach dies in seiner Schopenhauer-Biographie tut. Auf die Philosophie Langes ist sein Biograph zurückgekommen in einem Aufsatze „Friedrich Albert Lange als Philosoph und Pädagog" (Monatshefte der Comenius-Gesellschaft 1894) aus dem hier noch einiges mitgeteilt sei zur vorläufigen Orientierung über Langes Stellung in der Geschichte der Philosophie.

In den zwanziger und dreißiger Jahren unseres Jahrhunderts stand die Idealphilosophie in der Gestalt des Hegelschen Systems auf der Höhe ihres Ansehens und hatte in Preußen die Geltung einer Staatsphilosophie. Philosopheme, in welchen nicht das Sein durch das Nichtsein gesetzt und das Positive aus der Negation gewonnen wurde, hießen in offiziellen Erlassen „seicht und oberflächlich", und ein ähnliches wenn auch nicht so unbestrittenes Ansehen wie Hegel auf dem politisch-historischen Gebiete, genoß Schelling beim Publikum eine Zeitlang auf dem naturwissenschaftlichen. Aber der maßlosen Überschätzung folgte rasch eine ebenso maßlose Unterschätzung. Von sehr verschiedenen Seiten erfolgten die heftigsten Angriffe. Kein Ausdruck war Schopenhauer stark genug, wenn es galt, die Universitätsphilosophie und ihre drei Koryphäen Fichte, Schelling, Hegel zu verunglimpfen; aber der letztere mit seiner „Bierwirtsphysiognomie" war der bestgehaßte, während Schelling wenigstens eine gewisse Begabung nicht abgesprochen wurde. Dieser umgekehrt war die rechte bête noire für die jüngeren Vertreter der Naturwissenschaft, die ihrerseits von dem Frankfurter Philosophen als Apothekergehilfen und Barbiergesellen charakterisiert wurden. Schopenhauer blieb bekanntlich Jahrzehnte hindurch unbeachtet, während die Chemiker und Physiologen populär wurden und unter lautem Beifall des Publikums die „Kelle der Metaphysik" ergriffen, indes die patentierte Baumeisterin schlief oder zu schlafen schien. Rasch folgten sich in den fünfziger Jahren die Werke von Moleschott (Kreis-

lauf des Lebens), Vogt (Bilder aus dem Tierleben), Büchner (Kraft und Stoff); und welche zünftigen Philosophen hätten sich ähnlicher literarischer Erfolge rühmen können? Wer nicht mit den Materialisten ging, war ein wegen seines „Köhlerglaubens" bemitleidenswerter Obskurant. Jede epochemachende naturwissenschaftliche Entdeckung wie die Darwinsche Entwicklungslehre und die mechanische Wärmetheorie (die ja erst lange nach ihrer Entdeckung zur Anerkennung gelangte), konnte Büchner mit gutem Recht als Bestätigung seines Programms in Anspruch nehmen. Muß also dies Programm nicht ganz vortrefflich sein?

„Ja und nein" werden wir antworten, wenn wir in drei Worte fassen wollen, was F. A. Lange in den zwei Bänden seiner trefflichen Geschichte des Materialismus ausführt. Der Materialismus ist eine durchaus berechtigte und höchst brauchbare naturwissenschaftliche Maxime — eine Maxime, die denn auch Lange selbst in Psychologie, Pädagogik und sonst, soweit es immer möglich, befolgt; aber er erhebe nicht den Anspruch, das letzte Wort der Philosophie zu sein! In der Tat macht Lange dem Materialismus so große Zugeständnisse, daß ein Kritiker der Saturday Review ihn seinerzeit als „ardent defender of materialism" bezeichnete.

Schon vor dem Erscheinen seines Hauptwerkes schrieb unser Philosoph am 27. September 1858 an seinen Freund Kambli: „Meine Logik ist die Wahrscheinlichkeitsrechnung, meine Ethik die Moralstatistik, meine Psychologie ruht durchaus auf der Physiologie mit einem Wort; ich suche mich nur in exakten Wissenschaften zu bewegen. Eine Kritik der Psychologie, in welcher der größte Teil dieser ‚Wissenschaft' als Geschwätz und Selbstbetrug nachgewiesen würde, und die sich der Tendenz nach als zweiter großer Schritt an Kants Kritik der reinen Vernunft anschließen sollte, wäre das Buch, das ich am liebsten schreiben möchte."

Aber so sehr Lange die materialistische Methode billigt und befolgt, so entschieden mißbilligt er denn doch die materialistische Philosophie. Nach ihm widerlegen Kant und die Physiologie

der Sinnesorgane dieselbe endgültig. — Und die Systeme der Idealphilosophie? Sie zerstören einander, die Zeit geht über sie hinweg, sie haben gar keine objektive Geltung. Der Mensch begreift und versteht immer nur Bruchstücke, nur einzelnes; versucht er die Welt als Ganzes zu verstehen, so schafft er — Dichtungen. Religion, Kunst, spekulative Philosophie gehören in eine Gruppe und stehen alle drei mit ihrem Streben nach dem Absoluten der schlechthin nur relativistischen Wissenschaft gegenüber. Nur diese hat einen objektiven, jene haben einen subjektiven Charakter.

Eine eigentliche Schule hat Lange keineswegs begründet. Er gilt wohl als ein Hauptvertreter des sogenannten Neukantianismus; aber seinen Agnostizismus lassen die Cohen, Natorp, Stadler, Stammler, Laßwitz, Staudinger, Vorländer nicht gelten, und wenn der letztere in seiner trefflichen Geschichte der Philosophie Langes Biographen als seinen einzigen unbedingten Anhänger bezeichnete, so hat auch dieser in seiner Programmabhandlung „Voltaire als Philosoph“ (Einbeck 1904) bekennen müssen, daß er in einem wichtigen Punkte andrer Meinung sei als der verehrte Mann. Gleichwohl ist dessen Bedeutung für das deutsche Geistesleben kaum zu überschätzen. Man könnte, was Nissen in bezug auf die Marburger Hochschule sagt, verallgemeinern: er hat das Studium der Philosophie neu geadelt. Als Aufgabe des Philosophen aber sah er es an, zu arbeiten für die fortschreitende Umgestaltung unserer Lebensverhältnisse im Sinne des Idealen, soweit jedes Zeitalter es fassen könne. Darum

Rühmt nicht des Wissens unerschöpfte Quelle,
Des Forschers Blick, so weit, so tief und klar;
Nein preist des männlich freien Geistes Helle,
Dem Wissenschaft nicht totes Wissen war,
Der, was sie überschwenglich ihm gegeben,
Geweckt zum schönsten, segenvollsten Leben.

Einbeck, 1905.

H. A. Ellissen.

Geschichte des Materialismus.

(Erstes Buch.)

Vorwort zur zweiten Auflage.

Die veränderte Form, in welcher die Geschichte des Materialismus in dieser zweiten Auflage erscheint, ist teils eine notwendige Folge der ursprünglichen Anlage des Buches, teils dagegen eine Rückwirkung der Aufnahme, welche dasselbe gefunden hat.

Wie ich in der ersten Auflage (S. 241) beiläufig erklärt habe, war meine Absicht auf eine unmittelbare Wirkung gerichtet, und ich wollte mich trösten, wenn mein Buch nach fünf Jahren schon wieder vergessen wäre. Statt dessen bedurfte es trotz einer Reihe sehr wohlwollender Rezensionen fast fünf Jahre, um erst recht bekannt zu werden, und es wurde nie stärker begehrt, als in dem Augenblick, da es vergriffen und, nach meinem Gefühl, auch in manchen Teilen schon veraltet war. Letzteres gilt namentlich vom zweiten Teil des Werkes, der eine mindestens ebenso durchgreifende Umarbeitung erfahren wird, als der vorliegende erste. Die Bücher, die Personen und die speziellen Fragen, um welche der Kampf der Meinungen sich dreht, sind zum Teil andre geworden. Der schnelle Fortschritt der Naturwissenschaften namentlich forderte eine totale Erneuerung des Stoffes einzelner Abschnitte, wenn auch der Gedankengang und die Resultate im wesentlichen unverändert bleiben konnten.

Die erste Auflage war zwar eine Frucht langjähriger Studien, aber der Form nach fast extemporisiert. Manche Mängel dieser Entstehungsweise sind jetzt beseitigt; dafür dürften aber

auch einige Vorzüge der ersten Arbeit mit geschwunden sein. Dem höheren Maßstabe, welchen die Leser, gegen meine ursprüngliche Absicht, an das Buch angelegt haben, wollte ich einerseits möglichst gerecht werden, andrerseits konnte doch der ursprüngliche Charakter des Werkes nicht ganz aufgehoben werden. So bin ich denn auch weit entfernt, dem ersten Teil in seiner neuen Form den Charakter einer normalen historischen Monographie zu vindizieren. Ich konnte und wollte das Vorwalten der didaktischen und aufklärenden Tendenz nicht beseitigen, welche von Anfang an auf das Endergebnis des zweiten Teiles hinstrebt und vorbereitet und diesem Streben die ruhige Gleichmäßigkeit einer rein objektiven Behandlung zum Opfer bringt. Allein indem ich allenthalben auf die Quellen zurückging und in den Anmerkungen reichliche Nachweise gab, hoffte ich doch den Mangel einer eigentlichen Monographie zu einem großen Teile ersetzen zu können, ohne den wesentlichen Zweck des Buches aufzuopfern. Derselbe liegt nach meiner Auffassung nach wie vor in der Aufklärung über die Prinzipien, und ich verteidige mich nicht stark, wenn man deshalb den Titel dieses Buches nicht ganz angemessen findet. Dieser hat jetzt ein historisches Recht und mag bleiben. Um aber auch denjenigen Lesern zu genügen, welchen die historische Darstellung, wie mangelhaft sie auch sein mag, die Hauptsache ist, hat der erste Teil seinen besonderen Index erhalten, und beide Teile werden gesondert zu haben sein. Für mich bilden sie nach wie vor eine untrennbare Einheit; aber mein Recht hört auf, wenn ich die Feder absetze, und ich muß zufrieden sein, wenn alle Leser, auch diejenigen, welche für ihren Zweck nur einzelne Teile des Ganzen brauchen können, eine billige Rücksicht auf die Schwierigkeit meiner Aufgabe walten lassen.

Marburg, im Juni 1873.

A. Lange.

Inhaltsübersicht.

Erstes Buch.

Geschichte des Materialismus bis auf Kant.

Seite

Biographisches Vorwort 3

Vorwort zur zweiten Auflage 15

Erster Abschnitt. Der Materialismus im Altertum.

I. Die Periode der älteren Atomistik, insbesondere Demokrit 27

Der Materialismus gehört zu den ältesten Versuchen einer philosophischen Weltanschauung. Kampf zwischen Philosophie und Religion. 27. — Nachweis dieses Kampfes im alten Griechenland. 28. — Ursprung der Philosophie. Einfluß der Mathematik und Naturforschung. 29. — Verkehr mit dem Orient. Handel. 30. — Das Vorwalten der Deduktion. 31 u. 32. — Strenge Durchführung des Materialismus durch die Atomistik. 33. — Demokrit; sein Leben und seine Person. 34—37. — Seine Lehre. 37 u. ff. — Ewigkeit des Stoffs. 38. — Notwendigkeit. 39 u. 40. — Die Atome und der leere Raum. 41. — Weltbildung. 43 f. — Eigenschaften der Dinge und der Atome. 45 f. — Die Seele. 46 f. — Ethik. 48 u. 49. — Empedokles und die Entstehung des Zweckmäßigen. 51 u. ff.

II. Der Sensualismus der Sophisten und Aristipps ethischer Materialismus 54

Sensualismus und Materialismus. 54. — Die Sophisten, insbesondere Protagoras. 55 u. f. — Aristipp. 60 u. ff. — Verhältnis des theoretischen und praktischen Materialismus. 63 f. — Auflösung der hellenischen Kultur unter dem Einflusse des Materialismus und Sensualismus. 65 ff.

Seite

III. Die Reaktion gegen Materialismus und Sensualismus. Sokrates, Plato, Aristoteles 68

Unzweifelhafte Rückschritte und zweifelhafte Fortschritte der athenischen Schule gegenüber dem Materialismus. 68 u. f. — Der Schritt vom Einzelnen zum Allgemeinen; seine Vorbereitung durch die Sophisten. 71 f. — Über die Ursachen der Entwicklung in Gegensätzen und der Verbindung großer Fortschritte mit reaktionären Elementen. 73. — Zustände in Athen. 74. — Sokrates als religiöser Reformator. 77. — Inhalt und Richtung seiner Philosophie. 83. — Plato; seine Geistesrichtung und sein Bildungsgang. 87—89. — Seine Auffassung des Allgemeinen. 90—92. — Die Ideen und der Mythus im Dienste der Spekulation. 92—94. — Aristoteles; kein Empiriker, sondern Systematiker. 96—98. — Seine Teleologie. 100. — Seine Lehre von der Substanz; Wort und Wesen. 101 u. 102. — Die Methode. 104. — Zur Kritik der aristotelischen Philosophie. 104—106.

IV. Der Materialismus in Griechenland und Rom nach Aristoteles. Epikur 107

Wechselnde Macht des griechischen Materialismus. 107 u. f. — Charakter des nacharistotelischen Materialismus. Vorwalten des ethischen Zweckes. 109. — Der „Materialismus" der Stoiker. 110. — Epikur; sein Leben und seine Person. 112 f. — Seine Verehrung der Götter. 114. — Befreiung von Aberglauben und Todesfurcht. 115. — Lustlehre. 116. — Physik. 118. — Logik und Erkenntnistheorie. 121 u. f. — Epikur als Schriftsteller. 125. — Der Übergang von der Herrschaft der Philosophie zum Vorwalten der positiven Wissenschaften. Alexandria. 126 f. — Anteil des Materialismus an den Errungenschaften der griechischen Forschung. 135 ff.

V. Das Lehrgedicht des Titus Lucretius Carus über die Natur 140

Rom und der Materialismus. 140 ff. — Lucrez; sein Charakter und seine Tendenz. 143 ff. — Inhalt des ersten Buches: Die Religion als Quelle alles Übels. 146; — Nichts wird aus Nichts und Nichts kann vernichtet werden. 147; — Der leere Raum und die Atome. 149; — Lob des Empedokles; die Unendlichkeit der Welt. 149; — Vorstellung

Seite

von der Schwere. 151; — Das Zweckmäßige als beharrender Spezialfall unter allen möglichen Kombinationen. 152. — Inhalt des zweiten Buches: Die Atome und ihre Bewegung. 153 u. ff; — Ursprung der Empfindung; die unendliche Zahl entstehender und vergehender Welten. 157. — Inhalt des dritten Buches: Die Seele. 158; — Eitelkeit der Todesfurcht. 160. — Inhalt des vierten Buches: Die spezielle Anthropologie. 161. — Inhalt des fünften Buches: Kosmogonie. 162; — Die Methode der Möglichkeiten in der Naturerklärung. 163; — Entwicklung des Menschengeschlechtes; Entstehung der Sprache, der Künste, der Staaten. 164 f.; — die Religion. 167. — Inhalt des sechsten Buches: Meteorische Erscheinungen; Krankheiten; die Avernischen Orte. 168; Erklärung der Anziehung durch den Magneten. 169.

Anmerkungen zum ersten Abschnitt 172

Zweiter Abschnitt. Die Übergangszeit.

I. Die monotheistischen Religionen in ihrem Verhältnis zum Materialismus 200

Der Untergang der alten Kultur. 200. — Einfluß der Sklaverei; der Religionsmischung; der Halbbildung. 201. — Unglauben und Aberglauben; der Materialismus des Lebens; Wuchern der Laster und der Religionen. 202 u. f. — Das Christentum. 205 f. — Gemeinsame Züge der monotheistischen Religionen. 207 f. — Die mosaische Schöpfungslehre. 209. — Rein geistige Auffassung Gottes. 210. — Starker Gegensatz des Christentums gegen den Materialismus. 211. — Günstigere Stellung des Mohammedanismus; der Averroismus; Verdienste der Araber um die Naturwissenschaften; Freigeisterei und Toleranz. 211 u. ff. — Einfluß des Monotheismus auf die ästhetische Auffassung der Natur. 217.

II. Die Scholastik und die Herrschaft der aristotelischen Begriffe von Stoff und Form 219

Die aristotelische Verwechslung von Wort und Sache als Grundlage der scholastischen Philosophie. 219 ff. — Die platonische Auffassung der Art- und Gattungsbegriffe. 222. — Die Grundbegriffe der aristotelischen Metaphysik. 223 f. — Kritik des aristotelischen Möglichkeitsbegriffs. 224. — Kritik des Substanzbegriffs. 230. — Die Materie. 232. — Moderne Umbildungen dieses Begriffs. 233. — Einfluß der aristotelis-

Seite

schen Begriffe auf die Lehre von der Seele. 238 u. ff. — Die Frage der Universalien; Nominalisten und Realisten. 238 u. f. — Einfluß des Averroismus. 240; der byzantinischen Logik. 241 u. f. — Der Nominalismus als Vorläufer des Empirismus. 241 u. ff.

III. Die Wiederkehr materialistischer Anschauungen mit der Regeneration der Wissenschaften . . . 245

Die Scholastik als einigendes Band der europäischen Kultur. 245. — Die Regenerationsbewegung schließt mit der Reform der Philosophie. 245 u. f. — Die Lehre von der zweifachen Wahrheit. 247 f. — Der Averroismus in Padua. 249. — Petrus Pomponatius. 250 f. — Nikolaus de Autricurta. 255. — Laurentius Valla. 255 f. — Melanchthon und verschiedene Psychologen des Reformationszeitalters. 256 f. — Kopernikus. 259. — Giordano Brunò. 260 f. — Baco von Verulam. 263 u. ff. — Descartes. 268 u. ff. — Die Seele bei Baco und Descartes. 271. — Einfluß der Tierpsychologie. 272. — Descartes' System und seine wirklichen Ansichten. 273 f.

Anmerkungen zum zweiten Abschnitt 275

Dritter Abschnitt. Der Materialismus des siebzehnten Jahrhunderts.

I. Gassendi 302

Gassendi als Erneuerer des Epikureismus. 302. — Wahl dieses Systems mit Beziehung auf die Bedürfnisse der Zeit, besonders vom Standpunkte der Naturforschung. 303. — Abfindung mit der Theologie. 303 u. f. — Gassendis Jugend; die exercitationes paradoxicae. 305. — Sein Charakter. 307. — Polemik gegen Carteſius. 307. — Seine Lehre. 310 f. — Sein Tod. Seine Bedeutung für die Reform der Physik und der Naturphilosophie. 315.

II. Hobbes 316

Hobbes' Bildungsgang. 316 u. f. — Arbeiten und Erlebnisse während des Aufenthaltes in Frankreich. 317. — Definition der Philosophie. 320. — Methodisches; Anschluß an Descartes, nicht an Baco; Anerkennung der großen neueren Entdeckungen. 322 f. — Bekämpfung der Theologie. 324. — Hobbes' politisches System. 325 f. — Definition der Religion. 328. — Wunder. 329. — Physikalische Grundbegriffe. 329. — Relativismus. 331. — Lehre von der

Seite

Empfindung. 332. — Das Weltganze und die Körperlichkeit Gottes. 333 u. f.

III. Nachwirkungen des Materialismus in England . 334

Zusammenhang zwischen dem Materialismus des 17. und 18. Jahrhunderts. 334 f. — Zustände in England, welche die Ausbreitung des Materialismus begünstigten. 335. — Vereinigung des naturwissenschaftlichen Materialismus mit dem religiösen Glauben; Boyle und Newton. 336. — Boyles Person und Charakter. 341. — Seine Vorliebe für das Experiment. 343. — Anhänger der mechanischen Weltauffassung. 344. — Newtons Charakter und Lebensumstände. 346 u. f. — Betrachtungen über das Wesen der Newtonschen Entdeckung: er teilte die allgemeine Voraussetzung einer physikalischen Ursache der Schwere. 349; — der Gedanke, daß dieses hypothetische Agens auch die Bewegung der Himmelskörper bestimmt, war naheliegend und vorbereitet. 350; — die Verlegung der Gesamtwirkung in die einzelnen Teilchen war eine Konsequenz des Atomismus. 351; — die Annahme einer die Gravitation durch ihren Stoß bewirkenden imponderablen Materie war vorbereitet durch Hobbes' Relativierung des Atombegriffs. 351; — Newton erklärte sich auf das entschiedenste gegen die jetzt herrschende Auffassung seiner Lehre. 352; — aber er trennt die physikalische von der mathematischen Seite der Sache. 353; — aus dem Triumph der rein mathematischen Leistung ist eine neue Physik erwachsen. 354 u. f. — Einfluß des psychischen Zeitcharakters auf die Konsequenzen der Systeme. 355. — John Locke; Lebensverhältnisse und Bildungsgang. 356 u. f. — Sein Werk über die menschliche Erkenntnis. 358 ff: — andre Schriften. 361. — John Toland; seine Idee eines philosophischen Kultus. 362 u. f.; — die Abhandlung „Bewegung als wesentliche Eigenschaft der Materie". 364 f.

Anmerkungen zum dritten Abschnitt 368

Vierter Abschnitt. Der Materialismus des achtzehnten Jahrhunderts.

I. Der Einfluß des englischen Materialismus auf Frankreich und Deutschland 392

England das klassische Land des Materialismus und der Mischung von religiösem Glauben und Materialismus. 392. —

Seite

Englische Materialisten im 18. Jahrhundert: Hartley. 393 u. f.; — Priestley. 395. — Die Skepsis in Frankreich; La Mothe le Vayer. 397; — Pierre Bayle. 398. — Beginn des geistigen Verkehrs zwischen England und Frankreich. 399. — Voltaire. 400 u. f.; — seine Wirksamkeit für die Newtonsche Weltanschauung. 401; — Stellung zum Materialismus. 404 f. — Shaftesbury. 407 u. f. — Diderot. 411; — sein Verhältnis zum Materialismus. 412 f.; sein Anschluß an Robinet und dessen Modifikation des Materialismus. 416 f. — Geistige Zustände in Deutschland. 419 u. f.; — Einfluß von Descartes und Spinoza. 421; — Einfluß der Engländer. 422. — Der Briefwechsel vom Wesen der Seele. 423 u. ff. — Verschiedene Spuren des Materialismus. 431.

II. De la Mettrie 432

Zur Ordnung der Chronologie. 432 ff. — Biographisches. 434 f. — Die „Naturgeschichte der Seele". 439 ff. — Die Hypothese des Arnobius und Condillacs Statue. 444. — „Der Mensch eine Maschine". 445 ff. — Lamettries Charakter. 458 u. f. — Seine Moraltheorie. 461 ff. — Sein Tod. 471 u. f.

III. Das System der Natur 472

Die Stimmführer der literarischen Bewegung in Frankreich und ihr Verhältnis zum Materialismus. 472. — Cabanis und die materialistische Physiologie. 474. — Das System der Natur; allgemeine Charakteristik. 474; — der Verfasser, Baron von Holbach. 475 ff. — Holbachs übrige Schriften. 476. — Seine Ethik. 477. — Inhalt des Werkes; der anthropologische Teil und die allgemeinen Grundlagen der Naturbetrachtung. 479 f. — Die Notwendigkeit in der moralischen Welt; Beziehungen zur französischen Revolution. 483. — „Ordnung und Unordnung sind nicht in der Natur"; Voltaires Polemik gegen diesen Satz. 485 u. ff. — Konsequenzen des Materialismus durch Ideenassoziation. 488. — Folgen für die Auffassung des Ästhetischen. 489. — Diderots Auffassung des Schönen. 490. — Das Recht der ethischen und ästhetischen Ideen. 492. — Holbachs Bekämpfung der immateriellen Seele. 493. — Äußerung über Berkeley. 494. — Versuch einer physiologischen Begründung der Sittenlehre. 495. — Politische Stellen. 497 u. f.

Seite

Der zweite Teil des Werkes; Kampf gegen den Gottesbegriff. 498 ff. — Religion und Moral. 502. — Allgemeine Möglichkeit des Atheismus. 504 ff. — Schluß des Werkes. 506.

IV. Die Reaktion gegen den Materialismus in Deutschland 507

Die Leibnizsche Philosophie als Versuch den Materialismus zu überwinden. 507 f. — Populäre Wirkung und wahrer Sinn der philosophischen Sätze; die Lehre von der Immaterialität der Seele. 512; — der Optimismus und sein Verhältnis zur Mechanik. 513; — die Lehre von den angebornen Vorstellungen. 514 u. f. — Wolffs Philosophie und die Lehre von der Einfachheit der Seele. 515. — Die Tierpsychologie. 516 u. f. — Schriften gegen den Materialismus. 517 f. — Die Unzulänglichkeit der Schulphilosophie gegenüber dem Materialismus. 521. — Der Materialismus verdrängt durch das ideale Streben des 18. Jahrhunderts. 523. — Reform der Schulen seit Anfang des Jahrhunderts. 524 f. — Das Suchen nach dem Ideal. 526 f. — Einfluß des Spinozismus. 527. — Goethes Spinozismus und sein Urteil über das System der Natur. 529 f; — Abwendung von aller Philosophie. 530.

Anmerkungen zum vierten Abschnitt 531

Register 559

Erstes Buch.

Geschichte des Materialismus bis auf Kant.

Erster Abschnitt.

Der Materialismus im Altertum.

I. Die Periode der älteren Atomistik, insbesondere Demokrit.

Der Materialismus ist so alt als die Philosophie, aber nicht älter. Die natürliche Auffassung der Dinge, welche die ältesten Perioden kulturhistorischer Entwicklung beherrscht, bleibt stets in den Widersprüchen des Dualismus und in den Phantasiegebilden der Personifikation befangen. Die ersten Versuche, sich von diesen Widersprüchen zu befreien, die Welt einheitlich aufzufassen und sich über den gemeinen Sinnenschein zu erheben, führen bereits in das Gebiet der Philosophie, und schon unter den ersten Versuchen hat der Materialismus seine Stelle.[1])

Mit dem Beginn des konsequenten Denkens ist aber auch ein Kampf gegeben gegen die traditionellen Annahmen der Religion. Diese wurzelt in den ältesten und rohesten, widerspruchsvollen Grundanschauungen, die in unverwüstlicher Kraft von der ungebildeten Menge immer neu wieder erzeugt werden; eine immanente Offenbarung verleiht ihr mehr auf dem Wege der Ahnung als des klaren Bewußtseins einen tiefen Gehalt, während der reiche Schmuck der Mythologie, das ehrwürdige Alter der Überlieferung sie dem Volke teuer machen. Die Kosmogonien des Orients und des griechischen Altertums geben ebensowenig spiritualistische als materialistische Anschauungen; sie versuchen nicht, die Welt aus einem einzigen Prinzip zu erklären, sondern zeigen uns anthropomorphe

Göttergestalten, sinnlich-geistige Urwesen, chaotisch waltende Stoffe und Kräfte in bunten, wechselvollen Kämpfen und Arbeiten. Diesem Gewebe der Phantasie gegenüber verlangt der erwachende Gedanke Einheit und Ordnung, und es tritt daher jede Philosophie in einen unvermeidlichen Kampf mit der Theologie ihrer Zeit, der je nach den Verhältnissen erbitterter oder versteckter gespielt wird.

Es ist ein Irrtum, wenn man das Vorhandensein, ja das tiefe Eingreifen jenes Kampfes im hellenischen Altertum verkennt; es ist aber leicht zu sehen, wie dieser Irrtum entstand.

Wenn Generationen einer fernen Zukunft unsere ganze heutige Kultur nur nach den Trümmern der Werke eines Goethe und Schelling, eines Herder oder Lessing beurteilen sollten, man würde wohl auch in unserer Zeit die tiefen Klüfte, die scharfen Spannungen entgegengesetzter Tendenzen wenig bemerken. Es ist den größten Männern aller Zeiten eigen, daß sie die Gegensätze ihrer Epoche in sich zu einer Versöhnung gebracht haben. So stehen im Altertum Plato und Sophokles da, und je der größte zeigt uns oft in seinen Werken die geringsten Spuren der Kämpfe, welche die Masse zu jener Zeit bewegten, und welche auch er in irgend einer Form durchlebt haben muß.

Die Mythologie, welche uns in dem heitern und leichten Gewande hellenischer und römischer Dichter erscheint, war weder die Religion des Volkes noch die der wissenschaftlich Gebildeten, sondern ein neutraler Boden, auf dem sich beide Teile begegnen konnten.

Das Volk glaubte weit weniger an den ganzen poetisch-bevölkerten Olymp, als vielmehr an die einzelne stadt- und landesübliche Gottheit, deren Bild im Tempel als vorzüglich heilig verehrt wurde. Nicht die schönen Statuen berühmter Künstler fesselten die betende Menge, sondern die alten ehrwürdigen, unförmlich geschnitzten und durch Tradition geheiligten. Es gab auch bei den Griechen eine starre und

fanatische Orthodoxie, die sich ebensowohl auf das Interesse einer stolzen Priesterschaft, als auf den Glauben einer heilsbedürftigen Menge stützte.[2])

Dies würde man vielleicht gänzlich vergessen haben, hätte nicht Sokrates den Giftbecher trinken müssen; aber auch Aristoteles floh von Athen, damit die Stadt sich nicht zum zweiten Male an der Philosophie versündige. Protagoras mußte fliehen, und seine Schrift von den Göttern wurde von Staats wegen verbrannt. Anaxagoras wurde gefangen gesetzt und mußte fliehen. Theodorus der „Atheist" und wahrscheinlich auch Diogenes von Apollonia wurden als Gottesleugner verfolgt. Und alles das geschah in dem humanen Athen.

Vom Standpunkte der Menge aus konnte jeder, auch der idealste Philosoph als Gottesleugner verfolgt werden; denn keiner dachte sich die Götter, wie die priesterliche Tradition es vorschrieb, sie zu denken.

Werfen wir nun einen Blick auf die Küsten Kleinasiens in jenen Jahrhunderten, die der Glanzperiode hellenischen Geisteslebens zunächst vorangehen, so zeichnet sich durch Reichtum und materielle Blüte, durch Kunstsinn und Verfeinerung des Lebens die Kolonie der Jonier aus mit ihren zahlreichen und bedeutenden Städten. Handel und politische Verbindungen und der zunehmende Drang nach Wissen führte die Einwohner von Milet und Ephesus zu weiten Reisen, brachte sie in mannigfache Berührung mit fremden Sitten und Meinungen und beförderte die Erhebung einer freigesinnten Aristokratie über den Standpunkt der beschränkteren Massen. Einer ähnlichen frühen Blüte erfreuten sich die dorischen Kolonien in Sizilien und Unteritalien. Man darf unbedenklich annehmen, daß, längst vor dem Auftreten der Philosophen, unter diesen Verhältnissen eine freiere und aufgeklärte Weltanschauung sich unter den höheren Schichten der Gesellschaft verbreitet hatte.

In diesen Kreisen wohlhabender, angesehener, weltgewandter und vielgereister Männer entstand die Philosophie. Thales,

Anaximander, Heraklit und Empedokles nahmen eine hervorragende Stellung unter ihren Mitbürgern ein, und es ist kein Wunder, daß niemand daran dachte, sie wegen ihrer Ansicht zur Rechenschaft zu ziehen. Dies ist freilich noch nachträglich geschehen; denn im vorigen Jahrhundert wurde die Frage, ob Thales ein Gottesleugner gewesen, in eigenen Monographien eifrig abgehandelt.[3]) Vergleichen wir in dieser Beziehung die ionischen Philosophen des sechsten Jahrhunderts mit den athenischen des fünften und vierten, so werden wir fast an den Gegensatz der englischen Aufklärung des siebenzehnten und der französischen des achtzehnten Jahrhunderts erinnert. Dort dachte niemand daran, das Volk in den Kampf der Meinungen zu ziehen;[4]) hier war die Aufklärung eine Waffe, welcher der Fanatismus entgegengestellt wurde.

Hand in Hand mit der Aufklärung ging bei den Jonieren das Studium der Mathematik und der Naturwissenschaften. Thales, Anaximander und Anaximenes beschäftigten sich mit speziellen Problemen der Astronomie, wie mit der natürlichen Erklärung des Weltganzen; durch Pythagoras von Samos wurde der Sinn für mathematisch-physikalische Forschung in die westlichen Kolonien des dorischen Stammes verpflanzt. — Die Tatsache, daß im Osten der griechischen Welt, wo der Verkehr mit Ägypten, Phönizien, Persien am lebhaftesten war, die wissenschaftliche Bewegung begann, spricht deutlicher für den Einfluß des Orients auf die griechische Kultur, als die sagenhaften Überlieferungen von den Reisen und Wanderstudien griechischer Philosophen.[5]) Die Idee einer absoluten Ursprünglichkeit der hellenischen Bildung hat ihre Berechtigung, wenn man darunter die Originalität der Form versteht und aus der Vollendung der Blüte auf den verborgenen Charakter der Wurzel zurückschließt; sie wird aber zum Phantom, wenn man auf das negative Resultat der Kritik aller speziellen Überlieferungen gestützt, auch Zusammenhänge und Einflüsse leugnet, die sich, wo die gewöhnlichen Quellen

der Geschichte schweigen, aus der Betrachtung der natürlichen Verhältnisse von selbst ergeben. Politische Beziehungen und vor allem der Handel mußten mit Notwendigkeit Kenntnisse, Erfindungen und Ideen auf mannichfachen Wegen von Volk zu Volk strömen lassen, und wenn Schillers Wort: „Euch ihr Götter gehöret der Kaufmann“ echt menschlich und also für alle Zeiten giltig ist, so wird manche Vermittlung sich später mythisch an einen berühmten Namen geheftet haben, deren wahre Träger auf ewig dem Andenken der Nachwelt entschwunden sind.

Sicher ist, daß der Orient auf dem Gebiete der Astronomie und der Zeitrechnung vor den Griechen im Vorsprung war. Es gab also auch bei den Völkern des Ostens mathematische Kenntnisse und Fertigkeiten zu einer Zeit, wo man in Griechenland noch nicht daran dachte; allein gerade die Mathematik war das wissenschaftliche Gebiet, auf welchem die Griechen allen Völkern des Altertums weit voran eilen sollten.

Mit der Freiheit und Kühnheit des hellenischen Geistes verband sich eine angeborne Gabe Konsequenzen zu ziehen; allgemeine Sätze scharf und deutlich auszusprechen, die Ausgangspunkte einer Untersuchung zäh und sicher festzuhalten und die Ergebnisse klar und lichtvoll zu ordnen; mit einem Wort: das Talent der wissenschaftlichen Deduktion.

Es ist heutzutage gebräuchlich geworden, namentlich bei den Engländern seit Baco, den Wert der Deduktion zu gering anzuschlagen. Whewell in seiner berühmten Geschichte der induktiven Wissenschaften tut den griechischen Philosophen häufig unrecht; namentlich der aristotelischen Schule. Er bespricht in einem eigenen Kapitel die Ursachen ihres Mißlingens, indem er beständig den Maßstab unserer Zeit und unseres wissenschaftlichen Standpunktes an sie anlegt. Es ist aber festzuhalten, daß eine große Arbeit zu tun war, bevor die kritiklose Anhäufung von Beobachtungen und Überlieferungen in unser folgenreiches Experimentieren übergehen konnte: es war eine Schule strengen Denkens zu geben, bei der es zur

Erreichung des nächsten Zweckes auf die Prämissen nicht ankam. Diese Schule begründeten die Hellenen, und sie gaben uns denn auch zuletzt das wesentlichste Fundament deduktiver Natur, die Elemente der Mathematik und die Grundlagen der formalen Logik.[6]) Die scheinbare Umkehrung des natürlichen Ganges, welche darin liegt, daß die Menschheit früher lernte, in richtiger Weise **abzuleiten**, als richtige **Anfänge** des Schließens zu finden, kann erst vom psychologischen und kulturgeschichtlichen Standpunkte aus als natürlich erkannt werden.

Freilich vermochte die **Spekulation über das Weltganze und seinen Zusammenhang** nicht, wie die mathematische Forschung, ein Resultat von bleibendem Werte zu gewinnen; allein zahllose vergebliche Versuche mußten zuerst die Zuversicht erschüttern, mit der man sich auf diesen Ozean hinauswagte, bevor es der philosophischen Kritik gelingen konnte, die Gründe nachzuweisen, warum eine anscheinend gleichartige Methode hier sichern Fortgang, dort blindes Herumtappen mit sich brachte.[7]) Hat doch auch in den neueren Jahrhunderten nichts so sehr dazu beigetragen, die Philosophie, die eben erst das scholastische Joch abgeschüttelt hatte, zu neuen metaphysischen Abenteuern zu verleiten, als der Rausch, den die staunenswerten Fortschritte in der Mathematik im siebenzehnten Jahrhundert hervorriefen! Auch hier freilich leistete der Irrtum wieder dem Kulturfortschritt Dienste, denn die Systeme eines Descartes, Spinoza und Leibniz brachten nicht nur mannigfache Anregung zum Denken und Forschen mit sich, sondern sie waren es auch, welche die von der Kritik längst gerichtete Scholastik beiseite schoben und damit einer gesunderen Weltanschauung Bahn machten.

In Griechenland aber galt es, zunächst überhaupt einmal den Blick vom Nebel des Wunders zu befreien und die Weltbetrachtung aus der bunten Fabelwelt der religiösen und dichterischen Vorstellungen in das Gebiet des Verstandes und der nüchternen Anschauung hinüberzuführen. Dies konnte

aber zunächst nur in materialistischer Weise geschehen; denn die Außendinge liegen dem natürlichen Bewußtsein näher als das „Ich" und selbst das Ich haftet in der Vorstellungsweise der Naturvölker mehr am Körper als an dem schattenhaften, halb geträumten, halb gedichteten Seelenwesen, das sie dem Körper beiwohnen ließen.[8])

Der Satz, welchen Voltaire, sonst ein hitziger Gegner des Materialismus, gelten ließ: „Ich bin Körper und ich denke," hätte wohl auch die Zustimmung der älteren griechischen Philosophen gefunden. Als man begann, die Zweckmäßigkeit des Weltganzen und seiner Teile, zumal der Organismen, zu bewundern, war es ein Epigone der ionischen Naturphilosophie, Diogenes von Apollonia, der die weltordnende Vernunft mit dem Urstoff, der Luft, identifizierte.

Wäre dieser Stoff bloß ein empfindender, dessen Empfindungsfunktionen mit der immer mannigfacheren Gliederung und Bewegung des Stoffes zu Gedanken werden, so hätte sich auf diesem Wege auch ein strenger Materialismus entwickeln lassen; vielleicht haltbarer als der atomistische; aber der Vernunftstoff des Diogenes ist allwissend. Damit ist das letzte Rätsel der Erscheinungswelt wieder in den ersten Anfang zurückverlegt.[9])

Die Atomistiker durchbrachen den Kreis dieser petitio principii, indem sie das Wesen der Materie fixierten. Unter allen Eigenschaften der Dinge legten sie dem Stoff nur die einfachsten, zur Vorstellung eines in Raum und Zeit erscheinenden Etwas unentbehrlichsten bei und suchten aus diesen allein die Gesamtheit der Erscheinungen zu entwickeln. Die Eleaten mögen ihnen darin vorgearbeitet haben, daß sie den beharrenden, nur im Denken zu erkennenden Stoff als das allein wahrhaft Seiende vom trügerischen Wechsel der Sinneserscheinungen unterschieden; durch die Pythagoreer, welche das Wesen der Dinge in der Zahl, d. h. ursprünglich in den numerisch bestimmbaren Formverhältnissen der Körper erkannten, mag die Zurückführung aller Sinnesqualitäten auf

die Form der Atomverbindung vorbereitet sein: immerhin gaben die Atomistiker den ersten völlig klaren Begriff dessen, was unter dem Stoff als Grundlage aller Erscheinungen zu verstehen sei. Mit der Aufstellung dieses Begriffes war der Materialismus als erste völlig klare und konsequente Theorie aller Erscheinungen vollendet.

Dieser Schritt war ebenso kühn und großartig, als methodisch richtig; denn solange man überhaupt von den äußeren Objekten der Erscheinungswelt ausging, konnte man auf keinem andern Wege dazu gelangen, das Rätselhafte aus dem Offenbaren, das Verwickelte aus dem Einfachen, das Unbekannte aus dem Bekannten zu erklären. Selbst die Unzulänglichkeit jeder mechanischen Welterklärung konnte schließlich nur auf diesem Wege zum Vorschein kommen, weil dies der einzige Weg einer gründlichen Erklärung überhaupt war.

Wenigen großen Männern des Altertums mag die Geschichte so übel mitgespielt haben, als Demokrit. In dem großen Zerrbild unwissenschaftlicher Überlieferung erscheint von ihm schließlich fast nichts, als der Name des „lachenden Philosophen," während Gestalten von ungleich geringerer Bedeutung sich in voller Breite ausdehnen. Um so mehr ist der Takt zu bewundern, mit welchem Baco von Verulam, sonst eben kein Held in Geschichtskenntnis, ihn gerade aus allen Philosophen des Altertums herausgriff und ihm den Preis wahrer Forschung zuerkannte, während ihm Aristoteles, der philosophische Abgott des Mittelalters, nur als Urheber eines schädlichen Scheinwissens und leerer Wortweisheit erscheint. Baco vermochte Aristoteles nicht gerecht zu werden, weil ihm jener historische Sinn fehlte, der auch in großen Irrtümern den unvermeidlichen Durchgangspunkt zu einer tieferen Erfassung der Wahrheit erkennt. In Demokrit fand er einen verwandten Geist und beurteilte ihn über die Kluft zweier Jahrtausende hinüber fast wie einen Mann seines Zeitalters. In der Tat wurde schon bald nach Baco die Atomistik, und zwar vorläufig in der Gestalt, welche Epikur ihr

gegeben hatte, zur Grundlage der modernen Naturwissenschaft erhoben.

Demokrit war ein Bürger der ionischen Kolonie Abdera an der thrazischen Küste. Die „Abderiten" hatten sich damals noch nicht den Ruf der „Schildbürger" erworben, dessen sie sich im späteren Altertum erfreuten. Die blühende Handelsstadt war wohlhabend und gebildet; Demokrits Vater war ein Mann von ungewöhnlichem Reichtum, und es ist kaum zu bezweifeln, daß der hochbegabte Sohn eine vorzügliche Erziehung genoß, wenn auch die Sage, daß er von persischen Magiern unterrichtet worden sei, keinen historischen Grund hat.[10])

Sein ganzes Erbteil soll Demokrit auf die großen Reisen verwandt haben, zu denen sein Wissensdrang ihn leitete. Arm zurückgekehrt, wurde er von seinem Bruder unterstützt, aber bald kam er in den Ruf eines weisen, von den Göttern begeisterten Mannes durch eingetroffene Vorhersagungen naturhistorischer Art. Endlich schrieb er sein großes Werk Diakosmos, dessen öffentliche Vorlesung seine Vaterstadt mit hundert, nach andern mit fünfhundert Talenten und mit der Errichtung von Ehrensäulen belohnt haben soll. Das Todesjahr des Demokrit ist ungewiß, aber allgemein die Annahme, daß er ein sehr hohes Alter erreicht habe und heiter und schmerzlos vom Leben geschieden sei.

Eine reiche Fülle von Sagen und Anekdoten heftet sich an seinen Namen, allein die meisten derselben sind nicht einmal bezeichnend für das Wesen des Mannes, dem sie gelten; am wenigsten diejenigen, welche ihn schlechthin als den „lachenden" Philosophen mit Heraklit als dem „weinenden" in Parallele stellen, indem sie in ihm nichts erblicken als den heiteren Spötter über die Torheiten der Welt und den Träger einer Philosophie, die, ohne sich in die Tiefe zu verlieren, alles von der guten Seite nimmt. Ebensowenig paßt alles, was ihn als bloßen Polyhistor oder gar als den Besitzer mystischer Geheimlehren erscheinen läßt. Was im Gewirr widerspruchs-

voller Nachrichten von seiner Person am sichersten feststeht, ist dies, daß sein ganzes Leben einer ebenso ernsten und rationellen, als ausgedehnten wissenschaftlichen Forschung gewidmet war. Der Sammler der spärlichen Fragmente, welche uns aus der großen Zahl seiner Werke geblieben sind, stellt ihn unter allen Philosophen vor Aristoteles an Geist und Wissen am höchsten und spricht sogar die Vermutung aus, daß der Stagirite die Fülle des Wissens, die man an ihm bewundert, zu einem bedeutenden Teil dem Studium der Werke Demokrits zu verdanken habe.[11])

Es ist bezeichnend, daß ein Mann von so ausgedehntem Wissen den Ausspruch getan hat: „nicht nach Fülle des Wissens soll man streben, sondern nach Fülle des Verstandes“;[12]) und wo er mit verzeihlichem Selbstgefühl von seinen Leistungen spricht, da verweilt er nicht bei der Zahl und Mannigfaltigkeit seiner Schriften, sondern er rühmt sich der Autopsie, des Verkehrs mit andern Gelehrten und der mathematischen Methode. „Unter allen meinen Zeitgenossen,“ sagt er, „habe ich das größte Stück der Erde durchschweift, nach dem Entlegensten forschend, und die meisten Himmelsstriche und Länder gesehen, die meisten denkenden Männer gehört und in der geometrischen Konstruktion und Beweisführung hat mich niemand übertroffen; nicht einmal die Geometer der Ägypter, bei denen ich im ganzen fünf Jahre als Fremdling verweilt habe.“[13])

Unter den Umständen, welche bewirkt haben, daß Demokrit in Vergessenheit geriet, darf man seinen Mangel an Ehrgeiz und dialektischer Streitsucht nicht unerwähnt lassen. Er soll in Athen gewesen sein, ohne sich einem der dortigen Philosophen zu erkennen zu geben. Unter seinen moralischen Aussprüchen findet sich folgender: „Wer gern widerspricht und viel Worte macht, ist unfähig etwas Rechtes zu lernen.“

Eine solche Gesinnung paßte nicht in die Stadt der Sophisten und vollends nicht zum Verkehr mit einem Sokrates und Plato, deren ganze Philosophie sich am dialektischen

Wortkampf entwickelte. — Demokrit gründete keine Schule. Seine Werke wurden, wie es scheint, eifriger ausgeschrieben, als abgeschrieben. Seine ganze Philosophie wurde schließlich von Epikur absorbiert. Aristoteles nennt ihn oft und mit Achtung, aber er zitiert ihn meist nur, wo er ihn bekämpft, und dies geschieht keineswegs immer mit der gehörigen Objektivität und Billigkeit.[14]) Wie viel er von ihm entlehnt hat, ohne ihn zu nennen, wissen wir nicht. Plato erwähnt ihn nirgends, man streitet sich, ob an einigen Stellen ohne Nennung des Namens gegen ihn polemisiert werde. Daher entstand dann wohl die Sage, daß Plato in fanatischem Eifer alle Werke des Demokrit habe ankaufen und verbrennen wollen.[15])

In neuerer Zeit hat Ritter in seiner Geschichte der Philosophie ein volles Gewicht antimaterialistischen Grolles auf Demokrits Andenken gehäuft, um so mehr können wir uns an der ruhigen Anerkennung eines Brandis und der glänzenden und überzeugenden Verteidigung Zellers erfreuen; denn Demokrit darf in der Tat unter den großen Denkern des Altertums zu den größten gezählt werden.

Über Demokrits Lehre sind wir bei alledem besser unterrichtet, als über die Ansichten manches Philosophen, von dem uns mehr erhalten ist. Wir dürfen dies der Klarheit und Folgerichtigkeit seiner Weltanschauung zuschreiben, die uns gestattet, auch das kleinste Bruchstück mit Leichtigkeit dem Ganzen einzufügen. Den Kern derselben bildet die Atomistik, die allerdings nicht von ihm erfunden, ohne Zweifel aber erst durch ihn zu ihrer vollen Bedeutung gelangt ist. Wir werden im Verlauf unserer Geschichte des Materialismus zeigen, daß die moderne Atomenlehre durch schrittweise Umwandlung aus der Atomistik Demokrits hervorgegangen ist. — Als die wesentliche Grundlage der Metaphysik Demokrits dürfen wir folgende Sätze betrachten:

1. Aus Nichts wird Nichts; nichts, was ist, kann vernichtet werden. Alle Veränderung ist nur Verbindung und Trennung von Teilen.[16])

Dieser Satz, der im Prinzip schon die beiden großen Lehrsätze der neueren Physik enthält, den Satz von der Unzerstörbarkeit des Stoffes und den von der Erhaltung der Kraft, erscheint seinem Wesen nach bei Kant als die erste „Analogie der Erfahrung": „Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharret die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert." — Kant findet, daß zu allen Zeiten nicht bloß der Philosoph, sondern selbst der gemeine Verstand die Beharrlichkeit der Substanz vorausgesetzt habe. Der Satz beansprucht axiomatische Bedeutung als notwendige Vorbedingung einer geregelten Erfahrung überhaupt, und doch hat er seine Geschichte! In Wirklichkeit ist dem Naturmenschen, bei welchem die Phantasie noch das logische Denken überwiegt, nichts geläufiger als die Vorstellung des Entstehens und Vergehens und die Schöpfung „aus Nichts" im christlichen Dogma ist schwerlich der erste Stein des Anstoßes für die erwachende Kritik gewesen.

Mit der Philosophie kommt freilich auch sofort das Axiom von der Beharrlichkeit der Substanz zum Vorschein, wenn auch anfangs etwas verhüllt. Das „Unendliche" (ἄπειρον) Anaximanders, aus welchem Alles hervorgeht, das göttliche Urfeuer Heraklits, in welches sich die wechselnden Welten verzehren, um neu aus ihm hervorzugehen, sind Verkörperungen der beharrenden Substanz. Parmenides aus Elea leugnete zuerst alles Werden und Vergehen. Das wahrhaft Seiende ist dem Eleaten das einige All, eine vollkommen gerundete Kugel, in der keinerlei Wandel noch Bewegung ist. Alle Veränderung ist nur Schein! Aber hier ergab sich ein Widerspruch zwischen Schein und Sein, bei dem die Philosophie nicht beharren konnte. Die einseitige Behauptung des einen Axioms verletzte ein anderes: „nichts ohne Grund!" Woher sollte denn auch aus einem solchen unwandelbaren Sein der Schein entstehen? Dazu kam die Widersinnigkeit der Leugnung der Bewegung, welche freilich unzählige Wortgefechte herbeigeführt und dadurch die Entstehung der Dialektik gefördert

hat. Empedokles und Anaxagoras beseitigen diese Widersinnigkeit, indem sie alles Entstehen und Vergehen auf Mischung und Trennung zurückführen, allein erst durch die Atomistik wurde dieser Gedanke in eine vollkommen anschauliche Form gebracht und zum Eckstein einer streng mechanischen Weltanschauung erhoben. Dazu war die Verbindung mit dem Axiom der Notwendigkeit alles Geschehenen erforderlich.

2. „Nichts geschieht zufällig, sondern alles aus einem Grunde und mit Notwendigkeit."[17])

Dieser Satz, den eine zweifelhafte Überlieferung schon dem Leukippos zuschreibt, ist als entschiedene Zurückweisung aller Teleologie aufzufassen, denn der „Grund" (λόγος) ist nichts als das mathematisch-mechanische Gesetz, welchem die Atome in ihrer Bewegung mit unbedingter Notwendigkeit folgen. Aristoteles beklagt sich daher auch wiederholt, daß Demokrit mit Beiseitelassung der Zweckursachen alles aus der Naturnotwendigkeit erklärt habe. Eben dies rühmt Baco von Verulam, und zwar schon in seiner Schrift über die Erweiterung der Wissenschaften, in welcher er sonst seinen Unwillen über das aristotelische System noch klug zu bemeistern weiß (l. III, c. 4).

Diese echt materialistische Leugnung der Zweckursachen hat denn auch schon bei Demokrit zu denselben Mißverständnissen geführt, die noch heute den Materialisten gegenüber fast allgemein herrschen: zu dem Vorwurf, als walte bei ihm ein blinder Zufall. Nichts widerspricht sich vollständiger als Zufall und Notwendigkeit, und dennoch wird nichts häufiger verwechselt. Der Grund hierfür liegt darin, daß der Begriff der Notwendigkeit ein vollkommen klarer und fester, der des Zufalls ein sehr schwankender und relativer ist.

Wenn einem Menschen ein Ziegel auf den Kopf fällt, während er gerade über die Straße geht, so sieht man das als Zufall an, und doch zweifelt niemand, daß der Luftdruck des Windes, das Gesetz der Schwere und andere natürliche Umstände den Vorgang vollständig bestimmten, so daß er mit

Naturnotwendigkeit erfolgte und auch mit Naturnotwendigkeit gerade den in diesem Zeitmoment auf dieser bestimmten Stelle befindlichen Kopf treffen mußte.

Man sieht an diesem Beispiele leicht, daß die Annahme des Zufalls lediglich eine partielle Negation des Zweckes ist. Das Fallen des Steines konnte nach unserer Ansicht keinen vernünftigen Zweck haben, wenn wir es zufällig nennen.

Nimmt man aber nun mit der christlichen Religionsphilosophie absolute Zweckbestimmung an, so hat man den Zufall ebenso vollständig ausgeschlossen, als bei Annahme absoluter Kausalität. In diesem Punkte decken sich die beiden konsequentesten Weltanschauungen vollständig, und beide lassen dem Begriff des Zufalls nur noch einen willkürlichen und uneigentlichen praktischen Gebrauch zu. Wir nennen zufällig entweder das, dessen Zweck oder Grund wir nicht durchschauen, lediglich der Kürze wegen, also ganz unphilosophisch, oder wir gehen von einem einseitigen Standpunkt aus, wir behaupten dem Teleologen gegenüber die Zufälligkeit des Geschehens, um nur die Zwecke los zu werden, während wir dieselbe Zufälligkeit wieder aufgeben, sobald vom Satze des zureichenden Grundes die Rede ist.

Und mit Recht, so weit es sich um Naturforschung oder um strenge Wissenschaft überhaupt handelt; denn nur von der Seite der wirkenden Ursachen ist die Erscheinungswelt der Forschung überhaupt zugänglich und jede Einmischung von Zweckursachen, welche man ergänzend neben oder über die mit Notwendigkeit, d. h. mit strenger Allgemeinheit der erkannten Regel wirkenden Naturkräfte stellt, hat überhaupt keine Bedeutung, als die einer partiellen Negation der Wissenschaft, einer willkürlichen Absperrung eines noch nicht durchforschten Gebietes.[18])

Absolute Teleologie aber hielt schon Baco für zulässig, wiewohl er ihren Begriff noch nicht scharf genug faßte. Dieser Begriff einer Zweckmäßigkeit in der Totalität der Natur, die uns im einzelnen nur nach wirkenden Ursachen schritt-

weise verständlich wird, führt freilich auf keine schlechthin menschliche, daher auch auf keine dem Menschen im einzelnen verständliche Zweckmäßigkeit. Und doch bedürfen die Religionen gerade eines anthropomorphen Zwecks. Dieser widerspricht der Naturforschung, wie die Dichtung der historischen Wahrheit und vermag daher auch nur, wie die Dichtung, in einer idealen Betrachtung der Dinge sein Recht zu behaupten.

Hieraus ergibt sich die Notwendigkeit einer strengen Beseitigung aller Zweckursachen, bevor Wissenschaft überhaupt entstehen kann. Fragt man aber, ob dies Motiv auch für Demokrit wirklich schon das treibende war, als er die strenge Notwendigkeit zur Grundlage aller Naturbetrachtung machte, so muß man dabei wohl von einem Überblick über den ganzen hier angedeuteten Zusammenhang absehen; allein daran kann kein Zweifel sein, daß die Hauptsache vorhanden war: ein klarer Einblick in das Postulat der Naturnotwendigkeit überhaupt als Bedingung jeder rationellen Naturerkenntnis. Der Ursprung dieser Einsicht ist aber in nichts zu suchen, als im Studium der Mathematik, dessen Einfluß auch in der neueren Zeit in diesem Sinne entscheidend gewirkt hat.

3. Nichts existiert, als die Atome und der leere Raum, alles andre ist Meinung.[19])

Hier haben wir gleich die starke und die schwache Seite aller Atomistik in einem einzigen Satze zusammen. Die Grundlage aller rationellen Naturerklärung, aller großen Entdeckungen der Neuzeit ist die Auflösung der Erscheinungen in die Bewegung kleinster Teilchen geworden, und ohne Zweifel hätte schon das klassische Altertum auf diesem Wege zu bedeutenden Resultaten gelangen können, wenn nicht die von Athen ausgegangene Reaktion gegen die naturwissenschaftliche Richtung der Philosophie in so entscheidendem Maße die Überhand gewonnen hätte. Aus der Atomistik erklären wir heute die Gesetze des Schalls, des Lichts, der Wärme, der chemischen und physikalischen Veränderungen in den Dingen im weitesten Umfange, und doch vermag die Atomistik heute so wenig wie

zu Demokrits Zeiten, auch nur die einfachste Empfindung von Schall, Licht, Wärme, Geschmack usw. zu erklären. Bei allen Fortschritten der Wissenschaft, bei allen Umbildungen des Atombegriffs ist diese Kluft gleich groß geblieben und sie wird sich um nichts verringern, wenn es gelingt, eine vollständige Theorie der Gehirnfunktionen aufzustellen und die mechanischen Bewegungen samt ihrem Ursprung und ihrer Fortsetzung genau nachzuweisen, welche der Empfindung entsprechen, oder anders ausgedrückt, welche die Empfindung bewirken. Die Wissenschaft darf nicht daran verzweifeln, mittelst dieser gewaltigen Waffe dahin zu gelangen, selbst die verwickeltsten Handlungen und die bedeutungsvollsten Bewegungen eines lebenden Menschen nach dem Gesetze der Erhaltung der Kraft aus den in seinem Gehirn unter Einwirkung der Nervenreize frei werdenden Spannkräften abzuleiten, allein es ist ihr auf ewig verschlossen, eine Brücke zu finden, zwischen dem, was der einfachste Klang als Empfindung eines Subjektes, als meine Empfindung ist und den Zerstreuungsprozessen im Gehirn, welche die Wissenschaft annehmen muß, um diese nämliche Schallempfindung als einen Vorgang in der Welt der Objekte zu erklären.

In der Art, wie Demokrit diesen gordischen Knoten zerhieb, ist vielleicht noch die Nachwirkung der eleatischen Schule zu spüren. Diese erklärte Bewegung und Veränderung überhaupt für Schein, und zwar für nichtigen Schein schlechthin. Demokrit beschränkte dies verwerfende Urteil auf die Sinnesqualitäten. „Nur in der Meinung besteht das Süße, in der Meinung das Bittre, in der Meinung das Warme, das Kalte, die Farbe; in Wahrheit besteht nichts als die Atome und der leere Raum.“ [20])

Da ihm sonach das unmittelbar Gegebene, die Empfindung etwas Trügerisches hatte, so ist leicht begreiflich, daß er klagte, die Wahrheit liege tief verborgen, und daß er dem Nachdenken ein größeres Gewicht für die Erkenntnis beilegte, als der unmittelbaren Wahrnehmung. Sein Nachdenken

bewegte sich in Begriffen, die mit Anschauung verbunden und eben deshalb zur Naturerklärung überhaupt tauglich waren. Diese beständige Zurückführung aller Hypothesen auf die Anschauung im Bilde der Atombewegungen schützte Demokrit vor den Folgen einer einseitigen Deduktion aus Begriffen.

4. Die Atome sind unendlich an Zahl und von unendlicher Verschiedenheit der Form. In ewiger Fallbewegung durch den unendlichen Raum prallen die größeren, welche schneller fallen, auf die kleineren; die dadurch entstehenden Seitenbewegungen und Wirbel sind der Anfang der Weltbildung. Unzählige Welten bilden sich und vergehen wieder nebeneinander wie nacheinander.[21])

Die Großartigkeit dieser Vorstellung ist im Altertum oft schlechthin als ungeheuerlich betrachtet worden und doch steht sie unsern gegenwärtigen Anschauungen näher als die Ansicht des Aristoteles, der a priori bewies, daß es außer seiner in sich geschlossenen Welt keine zweite geben könne. Wir kommen bei Epikur und Lucrez, wo wir vollständiger unterrichtet sind, auf den Zusammenhang dieser Weltanschauung zurück; hier sei nur erwähnt, daß wir allen Grund haben, anzunehmen, daß sämtliche Züge der epikurischen Atomistik, von denen wir nicht ausdrücklich das Gegenteil wissen, von Demokrit herstammen. Epikur wollte, daß die Atome zwar unendlich an Zahl, aber nicht unendlich verschieden an Formen seien. Wichtiger ist seine Neuerung in Beziehung auf den Ursprung der Seitenbewegung.

Hier gibt uns Demokrit eine durchaus konsequente Darstellung, die zwar vor der heutigen Physik nicht standhält, aber doch zeigt, daß der griechische Denker seine Spekulationen, so gut es damals möglich war, nach streng physikalischen Grundsätzen ausbildete. Von der irrigen Ansicht ausgehend, daß größere Massen (gleiche Dichtigkeit vorausgesetzt) schneller fallen als kleine, ließ er die größeren Atome in ihrem Falle die kleineren einholen und anstoßen. Da nun die Atome ver-

schiedenartige Gestalt haben und der Stoß in der Regel kein zentraler sein wird, so müssen hieraus auch nach unserer heutigen Mechanik Drehungen der Atome um ihre Axe und Seitenbewegungen hervorgehen. Einmal gegeben, müssen sich die Seitenbewegungen notwendig immer verwickelter gestalten, und da der Aufprall immer neuer Atome auf eine bereits in Seitenbewegung befindliche Schicht stets neue lebende Kraft gibt, so kann man annehmen, die Bewegung werde immer heftiger. Aus den Seitenbewegungen ergeben sich dann in Verbindung mit der Rotation der Atome mit Leichtigkeit auch Fälle rückläufiger Bewegung. Wenn nun in einer so durcheinandergerüttelten Schicht die schwereren (d. h. größeren) Atome beständig einen stärkeren Zug nach unten behalten, so werden sie sich schließlich im unteren, die leichteren dagegen im oberen Teile der Schicht zusammenfinden.[22])

Die Basis dieser ganzen Theorie, die Lehre vom schnelleren Fall der größeren Atome griff nun aber Aristoteles an, und es scheint, daß Epikur sich dadurch bestimmen ließ, unter Beibehaltung des ganzen übrigen Gebäudes seine unmotivierten Abweichungen der Atome von der graden Linie zu erfinden. Aristoteles nämlich lehrte, wenn es einen leeren Raum geben könnte, was er für unmöglich hält, so müßten in demselben alle Körper gleich schnell fallen, da der Unterschied in der Schnelligkeit des Fallens durch die verschiedene Dichtigkeit des Mediums, wie z. B. Wasser und Luft bedingt werde. Der leere Raum habe gar kein Medium, also gebe es in ihm auch kein Verhältnis im Fall der Körper. Aristoteles traf hier, wie auch in seiner Lehre von der Gravitation nach der Mitte des Universums im Resultat mit der heutigen Naturwissenschaft zusammen. Seine Deduktion ist aber nur stellenweise rationell und mit Spitzfindigkeiten gemischt von ganz gleicher Art wie diejenigen, durch welche er die Unmöglichkeit aller Bewegung im leeren Raume darzutun sucht. Epikur machte die Sache kürzer und schließt einfach: weil im leeren Raume gar kein Widerstand ist, so müssen alle Körper

gleich schnell fallen; scheinbar völlig übereinstimmend mit der heutigen Physik, aber auch nur scheinbar, denn die richtige Vorstellung vom Wesen der Gravitation und des Falles fehlte den Alten gänzlich.

Immerhin ist es nicht uninteressant zu vergleichen, wie Galilei, sobald er nach mühsamem Suchen auf das wahre Fallgesetz gelangt war, alsbald a priori den Schluß wagte, daß im leeren Raum alle Körper gleich schnell fallen werden; geraume Zeit bevor dies mittelst der Luftpumpe als Tatsache erwiesen werden konnte. Es wäre noch zu untersuchen, ob bei diesem Schluß Galileis nicht Reminiszenzen aus dem Aristoteles oder aus Lucrez mitgewirkt haben![23])

5. Die Verschiedenheit aller Dinge rührt her von der Verschiedenheit ihrer Atome an Zahl, Größe, Gestalt und Ordnung; eine qualitative Verschiedenheit der Atome findet nicht statt. Die Atome haben keine „inneren Zustände"; sie wirken aufeinander nur durch Druck und Stoß.[24])

Wir haben beim dritten Satz gesehen, daß Demokrit die Sinnesqualitäten, wie Farbe, Schall, Wärme usw. als bloß täuschenden Schein auffaßte, was nichts anderes sagen will, als daß er die subjektive Seite der Erscheinungen, die doch einzig unmittelbar gegeben ist, gänzlich aufopferte, um eine objektive Erklärung derselben um so konsequenter durchführen zu können. So befaßte sich denn auch Demokrit in der Tat höchst eingehend mit Untersuchungen über dasjenige, was im Objekt den Empfindungsqualitäten zugrunde liegen müsse. Nach der Verschiedenheit der Zusammenstellung der Atome in einem „Schema", das uns an die Schemata unsrer Chemiker erinnern kann, richten sich unsre subjektiven Eindrücke.[25])

Aristoteles tadelt, daß Demokrit alle Arten von Empfindung auf eine Art von Tastempfindung zurückgeführt habe, ein Vorwurf, der sich in unsern Augen eher zu einem Lobe gestalten wird. Der dunkle Punkt liegt dann aber eben in der Tastempfindung selbst.

Wir können uns recht wohl zu dem Standpunkt erheben, sämtliche Empfindungen als modifizierte Tastempfindung zu betrachten; liegen doch auch für uns hier noch ungelöste Rätsel genug! Aber wir können nicht mehr so naiv über die Frage hinweggehen, wie sich die einfachste und elementarste aller Empfindungen zu dem Druck oder Stoß verhält, der sie veranlaßt. Die Empfindung ist nicht in dem einzelnen Atom und noch weniger in einer Summe; denn wie könnte sie durch den leeren Raum hindurch in Eins zusammenfließen? Sie wird in ihrer Bestimmtheit hervorgebracht durch eine Form, in welcher die Atome zusammenwirken. Der Materialismus streift hier an Formalismus, was Aristoteles nicht vergessen hat hervorzuheben.[26]) Während dieser aber die Formen in transzendenter Weise zu Ursachen der Bewegung erhob und damit jede Naturforschung in der Wurzel verdarb, hütete sich Demokrit, die in die Tiefe der Metaphysik führende formalistische Seite seiner eigenen Anschauung weiter zu verfolgen. Hier bedurfte es erst der Kantschen Vernunftkritik, um einen ersten schwachen Lichtstrahl in den Abgrund eines Geheimnisses zu werfen, das nach allen Fortschritten der Naturerkenntnis doch heute noch so groß ist wie zu den Zeiten Demokrits.

6. Die Seele besteht aus feinen, glatten und runden Atomen, gleich denen des Feuers. Diese Atome sind die beweglichsten, und durch ihre Bewegung, die den ganzen Körper durchdringt, werden die Lebenserscheinungen hervorgebracht.[27])

Also auch hier ist die Seele, wie bei Diogenes von Apollonia, ein besonderer Stoff; auch nach Demokrit ist dieser Stoff durch das ganze Weltall verteilt, überall die Erscheinungen der Wärme und des Lebens hervorrufend. Demokrit kennt daher einen Unterschied zwischen Seele und Körper, der den Materialisten unsrer Zeit sehr wenig munden würde, und er weiß diesen Unterschied ganz wie es sonst die Dualisten tun, für die Ethik auszubeuten. Die Seele ist das wesent-

liche am Menschen; der Körper ist nur das Gefäß der Seele; für diese müssen wir in erster Linie sorgen. Das Glück wohnt in der Seele; körperliche Schönheit ohne Verstand, ist etwas Tierisches. Man hat sogar Demokrit die Lehre von einer göttlichen Weltseele zugeschrieben, allein er meint damit nichts als die allgemeine Verbreitung jenes beweglichen Stoffs, den er bildlich sehr wohl als das Göttliche in der Welt bezeichnen konnte, ohne ihm andre als materielle Eigenschaften und mechanisch bedingte Bewegungen zuzuschreiben.

Aristoteles persifliert die Ansicht des Demokrit von der Art, wie die Seele den Körper bewegt, mit einem Vergleich. Dädalos sollte ein bewegliches Bild der Aphrodite gemacht haben; dies erklärte der Schauspieler Philippos dadurch, daß Dädalos wahrscheinlich in das Innere des Holzbildes Quecksilber gegossen habe. Gerade so, meint Aristoteles, lasse Demokrit den Menschen durch die beweglichen Atome in seinem Innern bewegt werden. Der Vergleich hinkt bedeutend,[28]) aber er kann doch dienen, um zwei grundverschiedene Prinzipien der Naturbetrachtung zu erklären. Aristoteles meint, nicht also, sondern durch Wählen und Denken bewegt die Seele den Menschen. Als ob dies nicht schon dem Wilden klar wäre, längst bevor die Wissenschaft auch nur in den leisesten Anfängen vorhanden ist! Unser ganzes „Begreifen" ist ein Zurückführen des Besondern in der Erscheinung auf die allgemeinen Gesetze der Erscheinungswelt. Die letzte Konsequenz dieses Strebens ist die Einreihung der vernünftigen Handlungen in diese Kette. Demokrit zog diese Konsequenz; Aristoteles verkannte ihre Bedeutung.

Die Lehre vom Geist, sagt Zeller (I. 725), sei bei Demokrit nicht aus dem allgemeinen Bedürfnis eines „tieferen Prinzips" für die Naturerklärung hervorgegangen. Demokrit habe den Geist nicht als „die weltbildende Kraft", sondern nur als einen Stoff neben andern betrachtet. Selbst Empedokles habe doch noch die Vernünftigkeit als eine innere Eigenschaft der Elemente angesehen, Demokrit dagegen nur als eine „aus

der mathematischen Beschaffenheit gewisser Atome in ihrem Verhältnis zu den andern sich ergebende Erscheinung". Genau dies ist Demokrits Vorzug; denn jede Philosophie, welche mit dem Verhältnis der phänomenalen Welt Ernst machen will, muß auf diesen Punkt zurückkehren. Der Spezialfall der Bewegungen, die wir vernünftige nennen, muß aus den allgemeinen Gesetzen aller Bewegung erklärt werden, oder es ist überhaupt nichts erklärt. Der Mangel alles Materialismus besteht darin, daß er mit dieser Erklärung abschließt, wo die höchsten Probleme der Philosophie erst beginnen. Wer aber mit vermeintlichen Vernunfterkenntnissen, die keine anschaulich-verständige Auffassung mehr zulassen, in die Erklärung der äußeren Natur, den vernünftig handelnden Menschen inbegriffen, hineinpfuscht, der verdirbt die ganze Basis der Wissenschaft, heiße er gleich Aristoteles oder Hegel.

Der alte Kant würde sich hier unzweifelhaft im Prinzip für Demokrit und gegen Aristoteles und Zeller entscheiden. Er erklärt den Empirismus für durchaus berechtigt, soweit er nicht dogmatisch wird, sondern nur dem „Vorwitz und der Vermessenheit der ihre wahre Bestimmung verkennenden Vernunft" entgegentritt, welche „mit Einsicht und Wissen groß tut, da wo eigentlich Einsicht und Wissen aufhören", welche die praktischen und theoretischen Interessen verwechselt, „um, wo es ihrer Gemächlichkeit zuträglich ist, den Faden physischer Untersuchungen abzureißen."[29]) Dieser Vorwitz der Vernunft gegenüber der Erfahrung, dieses unberechtigte Abreißen des Fadens physischer Untersuchungen spielt heute seine Rolle so gut wie im hellenischen Altertum. Wir werden noch genug davon zu reden haben. Es ist allemal der Punkt, wo eine gesunde Philosophie den Materialismus nicht scharf und energisch genug in Schutz nehmen kann.

Demokrits Ethik ist bei aller Erhebung des Geistes über den Körper doch im Grunde eine Glückseligkeitslehre, die ganz mit der materialistischen Weltanschauungslehre im Einklang steht. Unter seinen moralischen Aussprüchen, die uns

n ungleich größerer Zahl erhalten sind, als die Bruchstücke einer Naturlehre, finden sich gewiß viele uralte Lehren der Weisheit, welche in die verschiedensten Systeme passen und die Demokrit, verbunden mit Klugheitsregeln aus seiner subjektiven Lebenserfahrung, mehr in populär-praktischem Sinne verrat, als daß sie unterscheidende Merkmale seines Systems gebildet hätten; allein wir können doch alles in eine feste Gedankenfolge einfügen, die auf wenigen und einfachen Grundsätzen beruht.

Die Glückseligkeit besteht in der heitern Ruhe des Gemüts, die der Mensch nur durch Herrschaft über seine Begierden erlangen kann. Mäßigkeit und Reinheit des Herzens verbunden mit Bildung des Geistes und Entwicklung der Intelligenz geben jedem Menschen die Mittel, trotz aller Wechselfälle des Lebens dies Ziel zu erreichen. Die Sinnenlust gewährt nur eine kurze Befriedigung, und nur wer das Gute, ohne durch Furcht und Hoffnung bewegt zu sein, um eines inneren Wertes willen tut, ist des innern Lohnes sicher.

Eine solche Ethik ist allerdings weit entfernt von der Hedonik Epikurs oder von der Ethik eines verfeinerten Egoismus, die wir im 18. Jahrhundert mit dem Materialismus verbunden sehen; allein es fehlt ihr doch das Kriterium jeder idealistischen Moral: ein direkt aus dem Bewußtsein genommenes und unabhängig von aller Erfahrung aufgestelltes Prinzip unsrer Handlungen. Was gut und böse, recht und unrecht sei, scheint Demokrit ohne weitere Untersuchung als bekannt vorauszusetzen; daß die heitre Gemütsruhe das dauerhafteste Gut ist und daß sie durch rechtschaffenes Denken und Handeln allein erzielt werden kann, sind Erfahrungssätze, und der Grund, warum jener harmonische Zustand unsres Innern erstrebt wird, liegt allein im Glück des Individuums.

Unter den großen Grundsätzen, auf welche der Materialismus unserer Zeit sich stützt, fehlt nur ein einziger bei Demokrit; es ist die Aufhebung jeder Teleologie durch ein Naturprinzip für die Entwicklung des Zweckmäßigen

aus dem Unzweckmäßigen. In der Tat darf ein solches Prinzip nicht fehlen, sobald mit der Durchführung einer einzigen Art von Kausalität, derjenigen des mechanischen Stoffes der Atome, Ernst gemacht werden soll. Es genügt nicht, zu zeigen, daß es die feinsten, beweglichsten und glattesten Atome sind, welche die Erscheinungen der organischen Welt hervorbringen; es muß auch gezeigt werden, warum mit Hilfe dieser Atome statt beliebiger zweckloser Gebilde die fein gegliederten Körper der Pflanzen und Tiere mit all ihren Organen zur Erhaltung des Individuums und der Arten zustande kommen. Erst wenn hierfür eine Möglichkeit gezeigt wird, kann auch im vollen Sinne des Wortes die vernünftige Bewegung als ein Spezialfall der allgemeinen Bewegung begriffen werden.

Demokrit pries die Zweckmäßigkeit der organischen Gebilde, vorab des menschlichen Leibes, mit der Bewunderung eines denkenden Naturforschers. Wir finden bei ihm keine Spur jener falschen Teleologie, die man als den Erbfeind aller Naturforschung bezeichnen kann, aber wir finden auch nirgend einen Versuch, die Entstehung des Zweckmäßigen aus dem blinden Walten der Naturnotwendigkeit zu erklären. Ob dies eine Lücke in seinem System oder nur eine Lücke in der Überlieferung ist, wissen wir nicht; wir wissen aber, daß auch dieser letzte Fundamentalsatz alles Materialismus, zwar in roher Form, aber in voller begrifflicher Schärfe, dem philosophischen Denken der Hellenen entsprungen ist. Was Darwin, gestützt auf eine große Fülle positiver Kenntnisse, für die Gegenwart geleistet hat, das bot den Denkern des Altertums Empedokles; den einfachen und durchschlagenden Gedanken: das Zweckmäßige ist deshalb im Übergewichte vorhanden, weil es in seinem Wesen liegt, sich zu erhalten, während das Unzweckmäßige längst vergangen ist.

In Sizilien und Unteritalien gelangte das hellenische Geistesleben nicht viel später zu einer regen Blüte, als an den Küsten Kleinasiens. Auch „Großgriechenland" mit seinen

reichen und stolzen Städten eilte dem Mutterlande weit voran, bis sich endlich die Strahlen der Philosophie in Athen, wie in einem Brennpunkte, wieder sammelten. Es muß wohl bei der rapiden Entwicklung dieser Kolonien ein Element mitgewirkt haben, wie das, welches Goethe zu dem Stoßseufzer brachte: „Amerika, du hast es besser, Als unser Kontinent, der alte, Hast keine verfallenen Schlösser Und keine Basalte." Die größere Freiheit von der Tradition, die Entfernung von den Jahrhunderte alten Kultusstätten und aus dem Bereich der herrschsüchtigen Priesterfamilien mit ihrer tief gewurzelten Autorität scheint namentlich den Übergang von der Befangenheit im religiösen Glauben zur wissenschaftlichen Forschung und zum philosophischen Denken sehr begünstigt zu haben. Der pythagoreische Bund war bei all seiner Strenge doch zugleich eine religiöse Neuerung von ziemlich radikalem Charakter und unter den geistig hervorragenden Gliedern dieses Bundes entwickelte sich das erfolgreichste Studium der Mathematik und der Naturwissenschaften, welches Griechenland bis zu den alexandrinischen Zeiten gekannt hat. Xenophanes, der aus Kleinasien nach Unteritalien übersiedelte und dort die Schule von Elea stiftete, ist ein eifriger Aufklärer. Er bekämpft die mythischen Vorstellungen vom Wesen der Götter und setzt einen philosophischen Begriff an die Stelle.

Empedokles von Agrigent darf nicht als Materialist bezeichnet werden, weil bei ihm Kraft und Stoff noch grundsätzlich getrennt sind. Er war vermutlich der erste in Griechenland, der den Stoff in vier Elemente schied, welche durch Aristoteles ein so zähes Dasein erhielten, daß wir noch heute in der Wissenschaft auf manchen Punkten ihre Spuren entdecken. Neben ihnen nahm Empedokles zwei Grundkräfte an, die Liebe und den Haß, welche in der Bildung und Zerstörung der Welt das Geschäft der Anziehung und Abstoßung übernahmen. Hätte Empedokles diese Kräfte als Eigenschaften der Elemente erscheinen lassen, so dürften wir ihn ruhig den Materialisten zuzählen, denn die bilderreiche

Sprache seiner philosophischen Gedichte entnahm ihre Bezeichnungen nicht nur den Gefühlen des menschlichen Herzens, sondern er setzte den ganzen Olymp und die Unterwelt in Bewegung, um seinen Begriffen ein lebenswarmes Gepräge zu geben und mit dem Verstand zugleich die Phantasie zu beschäftigen. Allein seine Grundkräfte sind vom Stoff unabhängig. In unermeßlichen Perioden überwiegt bald die eine, bald die andere. Wenn die „Liebe" zur völligen Oberherrschaft gelangt ist, ruhen alle Stoffe in glückseligem Frieden vereint in einer großen Kugel. Wenn der „Haß" die Höhe seiner Macht erreicht hat, ist alles zerstreut und zersprengt. In beiden Fällen existieren keine Einzeldinge. Alles Erdenleben ist an die Übergangszustände gebunden, die von der einheitlichen Weltkugel durch zunehmende Macht des Hasses zur absoluten Zerstreuung führen, oder durch zunehmende Macht der Liebe den umgekehrten Weg. Dieser letztere ist der unsrer Weltperiode, in welcher wir, wie aus den Grundgedanken des Systems zu entnehmen ist, schon eine ungeheure Zeitdauer hinter uns haben müssen. Das Spezielle seiner Kosmogonie interessiert uns hier nur, soweit es sich um die Entstehung der Organismen handelt, denn hier begegnet uns jener Gedanke, der durch Vermittlung von Epikur und Lucrez eine so nachhaltige Wirkung geübt hat.

„Haß" und „Liebe" wirken nicht nach einem Plane, wenigstens nach keinem andern Plane, als nach dem der allgemeinen Trennung und Vereinigung. Die Organismen werden durch das zufällige Spiel der Elemente und Grundkräfte. Zuerst bildeten sich Pflanzen, dann Tiere. Die tierischen Organe brachte die Natur zuerst einzeln hervor: Augen ohne Gesichter, Arme ohne Körper usw. Dann kam im Fortschritt des Verbindungstriebes ein wirres Spiel von Körpern, bald so, bald anders zusammengefügt, zustande. Die Natur probierte gleichsam alle Kombinationen durch, bis ein lebensfähiges und endlich auch ein fortpflanzungsfähiges Geschöpf zustande kam. Sobald dies vorhanden ist, erhält es sich von

selbst, während jene früheren Bildungen untergingen, wie sie entstanden.

Überweg bemerkt zu dieser Lehre (Gesch. der Phil. I, 4. Aufl. S. 66), sie könne mit der Schelling-Okenschen Naturphilosophie und mit der Lamarck-Darwinschen Deszendenztheorie verglichen werden, doch finde diese den Grund des Fortschritts mehr in fuzzessiver Differenzierung einfacherer Formen, die Empedokleische Doktrin dagegen mehr in der Verbindung heterogener miteinander. Die Bemerkung ist ganz richtig, und man könnte hinzufügen, daß die neuere Deszendenztheorie von den Tatsachen unterstützt wird, während die Lehre des Empedokles, vom heutigen Standpunkt der Wissenschaft beurteilt, absurd und abenteuerlich erscheint. Es verdient aber auch hervorgehoben zu werden, was beide Lehren und zwar im bestimmtesten gemeinsamen Gegensatz gegen die Schelling-Okensche Naturphilosophie verbindet; es ist das rein mechanische Zustandekommen des Zweckmäßigen durch das endlos wiederholte Spiel von Zeugung und Vernichtung, wobei schließlich das allein übrig bleibt, was die Bürgschaft der Dauer in seiner relativ zufälligen Beschaffenheit trägt. Und wenn bei Empedokles noch ein kritischer Zweifel gerechtfertigt bleibt, ob er die Sache wirklich so verstanden, so steht es doch völlig fest, daß Epikur der empedokleischen Lehre diesen Sinn beigelegt und sie so mit der Atomistik und mit seiner Lehre von der Wirklichkeit aller Möglichkeiten verschmolzen hat.

Wie um Demokrit, so hat sich auch um den Namen des Empedokles eine Fülle von Sagen und Fabeln gesammelt, von denen viele sich auf eine seinen Zeitgenossen wunderbar erscheinende Beherrschung der Naturkräfte zurückführen lassen; allein während Demokrit diesen Ruf bei nüchternster Einfachheit und Offenheit in Lehre und Leben ausschließlich positiven Leistungen verdankt haben muß, scheint Empedokles die mystische Strahlenkrone des Wundertäters geliebt und zu seinen reformatorischen Zwecken benutzt zu haben. Auch er suchte

reinere Vorstellungen von den Göttern zu verbreiten, wenn auch nicht mit dem Rationalismus eines Xenophanes, der jeden Anthropomorphismus verwarf. Empedokles glaubte an die Seelenwanderung; er verbot Schlachtopfer samt dem Genuß des Fleisches. Seine ernste Haltung, seine feurige Beredsamkeit, der Ruf seiner Taten imponierten dem Volk, das ihn wie einen Gott verehrte. Politisch war er ein eifriger Anhänger der Demokratie, der er in seiner Vaterstadt zum Siege verhalf. Gleichwohl mußte er auch den Wechsel der Volksgunst erfahren; er starb im Peloponnes, wahrscheinlich als Verbannter. — Wie sich seine religiösen Lehren mit seiner Naturphilosophie vereinigen mochten, wissen wir nicht. „Wie viele theologische Lehren," bemerkt Zeller, „sind nicht von christlichen Philosophen geglaubt worden, deren philosophische Konsequenz diesen Lehren durchaus widersprechen würde."

II. Der Sensualismus der Sophisten und Aristipps ethischer Materialismus.

Wie in der äußeren Natur der Stoff oder die Materie, so verhält sich im innern Leben des Menschen die Empfindung. Wenn man glaubt, daß Bewußtsein ohne Empfindung sein könne, so liegt dabei eine feine Täuschung zugrunde. Man kann ein sehr lebhaftes Bewußtsein haben, das sich mit den höchsten und wichtigsten Dingen beschäftigt und dabei nur Empfindungen von verschwindender sinnlicher Stärke. Immer aber sind Empfindungen vorhanden, aus deren Verhältnis und Harmonie oder Disharmonie sich Inhalt und Bedeutung des Bewußtseins aufbauen, wie der Dom aus dem rohen Stein, die inhaltvolle Zeichnung aus feinen materiellen Linien oder die Blume aus dem organischen Stoff. — Wie nun der Materialist, in die äußere Natur blickend, die Formen der Dinge aus ihren Stoffen ableitet und diese zur Grundlage

seiner Weltanschauung macht, so leitet der Sensualist das ganze Bewußtsein aus den Empfindungen ab.

Sensualismus und Materialismus betonen also im Grunde beide den Stoff im Gegensatz zur Form; es fragt sich nun, wie sie sich unter sich auseinandersetzen.

Offenbar nicht bloß durch einen Vertrag, nach dem man ohne weiteres im inneren Leben Sensualist, im äußeren Materialist sein könnte. Dieser Standpunkt ist zwar in der inkonsequenten Praxis der häufigste, aber er ist kein philosophischer.

Vielmehr wird der konsequente Materialist leugnen, daß Empfindung vom Stoff getrennt vorhanden sei, er wird daher auch in den Vorgängen des Bewußtseins nur Wirkungen gewöhnlicher stofflicher Veränderungen finden und diese mit den übrigen stofflichen Vorgängen der äußeren Natur unter gemeinsamem Gesichtspunkte betrachten; der Sensualist wird dagegen leugnen müssen, daß wir von Stoffen wie von Dingen der Außenwelt überhaupt etwas wissen, da wir doch nur unsere Wahrnehmung von den Dingen haben und nicht wissen können, wie sich diese zu den Dingen an sich verhält. Die Empfindung ist ihm nicht nur der Stoff aller Vorgänge des Bewußtseins, sondern auch der einzige unmittelbar gegebene Stoff, da wir alle Dinge der Außenwelt nur in unseren Empfindungen haben und kennen.

Nun muß wegen der unleugbaren Richtigkeit dieses Satzes, der zugleich dem gewöhnlichen Bewußtsein ferner liegt und eine einheitliche Weltanschauung bereits voraussetzt, der Sensualismus als eine natürliche Fortbildung des Materialismus erscheinen.[30]) Diese Fortbildung geschah bei den Griechen durch diejenige Schule, welche überhaupt in das antike Leben entwickelnd und wieder zersetzend am tiefsten eingriff, durch die Sophisten.

Man erzählt im späteren Altertum, daß der weise Demokrit in seiner Vaterstadt Abdera einst einen Lastträger gesehen habe, der in einer besonders geschickten Weise die Holzstücke, welche er zu tragen hatte, zusammenlegte. Demokrit ließ sich mit

dem Manne ein und war so überrascht von seinem Scharfsinn, daß er ihn als Schüler annahm. Dieser Lastträger wurde der Mann, der zu einem großen Umschwung in der Weltstellung der Philosophie Veranlassung gab: er trat für Geld als Lehrer der Weisheit auf: Protagoras, der erste der Sophisten.[31])

Hippias, Prodikos, Gorgias und eine große Reihe minder berühmter Männer, meist aus Platos Schriften sehr bekannt, durchzogen bald die Städte Griechenlands lehrend und disputierend und gewannen zum Teil große Reichtümer. Allenthalben zogen sie die talentvollsten jungen Leute an sich, ihren Unterricht zu genießen gehörte bald zum guten Ton, ihre Lehren und Reden wurden Tagesgespräch der höheren Gesellschaft, ihr Ruhm verbreitete sich mit unglaublicher Schnelligkeit.

Dies war neu in Hellas und nicht nur die alten Marathonkämpfer, die Veteranen der Befreiungskriege schüttelten mit konservativem Bedenken das Haupt: die Anhänger der Sophisten selbst standen zu diesen in ihrer Bewunderung nicht viel anders, als heutzutage die Gönner eines berühmten Opernsängers; die meisten hätten sich inmitten ihrer Bewunderung geschämt das Gleiche zu werden. Sokrates pflegte die Schüler der Sophisten in Verlegenheit zu setzen durch die schlichte Frage nach dem Gegenstande der Profession ihrer Lehrer: wie man vom Phidias das Bildhauen, von Hippokrates die Heilkunst lernen könne; was denn von Protagoras?

Stolz und Prachtliebe der Sophisten vermochten die vornehme, reservierte Stellung der alten Philosophen nicht zu ersetzen. Der aristokratische Dilettantismus in der Weisheit wurde höher geachtet als ihr fachmännischer Betrieb.

Die Zeit liegt noch nicht fern, in der man von der Sophistik nur die Schattenseiten kannte. Der Spott des Aristophanes und der sittliche Ernst Platos haben sich vereinigt mit den zahllosen Philosophen-Anekdoten späterer Zeit, um schließlich alles auf den Namen der Sophistik zu konzentrieren, was man nur fand an frivoler Rabulisterei, feiler Dialektik und

systematischer Unsittlichkeit. Sophist ist das Stichwort für jede Afterphilosophie geworden, und längst schon war die Ehrenrettung Epikurs und der Epikureer eine zum Gemeingut der Gebildeten gewordene Tatsache, als noch jede Schmach auf dem Namen des Sophisten haftete, und das unbegreiflichste Rätsel blieb, wie ein Aristophanes Sokrates als den obersten der Sophisten darstellen konnte.

Durch Hegel und seine Schule in Verbindung mit den vorurteilsfreien Untersuchungen der neueren Philologie wurde in Deutschland einer gerechteren Auffassung Bahn gemacht; noch entschiedener trat in England Grote in seiner Geschichte Griechenlands und schon vor ihm Lewes für die Ehre der Sophisten in die Schranken. Dieser erklärt Platos Euthydemus für ebenso übertrieben, wie Aristophanes' Wolken. „Aristophanes Karikatur von Sokrates kommt der Wahrheit ebenso nahe, als die Karikatur der Sophisten bei Plato, mit dem Unterschiede, daß sie in dem einen Falle durch politischen, in dem andern durch spekulativen Widerwillen hervorgerufen worden ist.“[32]) — Grote zeigt uns, daß dieser fanatische Haß recht eigentlich platonisch war. Xenophons Sokrates steht bei weitem nicht in so schroffem Gegensatz gegen die Sophisten.

Protagoras bezeichnet einen großen, entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte der griechischen Philosophie. Er ist der erste, der nicht mehr vom Objekt, von der äußeren Natur, sondern vom Subjekt, vom geistigen Wesen des Menschen ausging.[33]) Er ist darin unverkennbar ein Vorläufer des Sokrates, ja, er steht in gewissem Sinne an der Spitze der ganzen antimaterialistischen Entwicklungsreihe, die man gewöhnlich mit Sokrates beginnen läßt. Gleichwohl behält Protagoras noch die engsten Beziehungen zum Materialismus, eben dadurch, daß er von der Empfindung ausging, wie Demokrit vom Stoff; zu Plato und Aristoteles aber tritt er dadurch in schroffen Gegensatz, daß ihm — und auch dieser Zug ist dem Materialismus verwandt — das Einzelne und Individuelle das Wesentliche ist, während jenen das Allgemeine.

Mit dem Sensualismus des Protagoras verbindet sich ein Relativismus, der uns an Büchner und Moleschott erinnern kann. Die Aussage, daß etwas sei, bedarf stets der näheren Bestimmung: im Verhältnisse wozu es sei oder werde; sonst ist gar nichts damit gesagt![34]) Ganz so sagt Büchner, um das „Ding an sich" zu bekämpfen, daß „alle Dinge nur füreinander da sind und ohne gegenseitige Beziehungen nichts bedeuten,"[35]) und noch bestimmter Moleschott: „Ohne ein Verhältnis zu dem Auge, in das er seine Strahlen sendet, ist der Baum nicht da."

Dergleichen läßt man heutzutage wohl noch als Materialismus passieren; für Demokrit aber war das Atom ein „Ding an sich". Protagoras ließ die Atomistik fallen. Ihm war die Materie etwas an sich völlig Unbestimmtes, in ewigem Fluß und Wechsel begriffen. Sie ist das, was sie einem jeden scheint.

Am bezeichnendsten für die Philosophie des Protagoras sind folgende Fundamentalsätze seines Sensualismus:

1. Der Mensch ist das Maß aller Dinge; der Seienden, daß sie sind; der nicht Seienden, daß sie nicht sind.
2. Entgegengesetzte Behauptungen sind gleich wahr.

Von diesen Sätzen ist der zweite der auffallendste und zugleich derjenige, welcher an die gewissenlose Rabulisterei, die man nur zu häufig für das eigentliche Wesen der alten Sophistik hält, am entschiedensten erinnert. Er gewinnt jedoch einen tieferen Sinn, sobald man ihn aus dem ersten Satze, welcher den Kern der Lehren des Protagoras enthält, erklärt.

Der Mensch ist das Maß der Dinge, d. h. es hängt von unseren Empfindungen ab, wie die Dinge uns erscheinen und dieser Schein ist das allein Gegebene. Also nicht etwa der Mensch nach seinen allgemeinen und notwendigen Eigenschaften, sondern jeder einzelne in jedem einzelnen Moment ist das Maß der Dinge. Würde es sich um die allgemeinen und notwendigen Eigenschaften handeln, so wäre Protagoras ganz als Vorläufer der theoretischen Philosophie Kants zu betrachten;

allein Protagoras hielt sich beim Einfluß des Subjektes, wie bei der Beurteilung des Objektes streng an die einzelne Wahrnehmung und weit entfernt, den „Menschen als solchen" ins Auge zu fassen, kann er streng genommen nicht einmal das Individuum zum Maß der Dinge machen; denn das Individuum ist veränderlich, und wenn die gleiche Temperatur dem gleichen Menschen bald kühl bald schwül vorkommt, so sind beide Eindrücke je in ihrem Moment gleich wahr, und außer dieser Wahrheit gibt es keine andre.

Nun erklärt sich der zweite Satz mit Leichtigkeit ohne Widersinn, sobald man die nähere Bestimmung hinzufügt, wie dies das System des Protagoras verlangt: im Sinne von zwei verschiedenen Individuen.

Es fiel Protagoras nicht ein, die nämliche Behauptung im Munde des nämlichen Individuums für wahr und falsch zugleich zu erklären; wohl aber lehrt er, daß zu jedem Satz, den jemand behauptet, mit gleichem Recht das Gegenteil behauptet werden kann, insofern sich jemand findet, dem es so scheint.

Daß in dieser Betrachtungsweise der Dinge ein großes Moment der Wahrheit liegt, ist unverkennbar; denn die wahre Tatsache, das unmittelbar Gegebene ist in Wirklichkeit das Phänomen. Aber unser Gemüt verlangt etwas Beharrendes in der Flucht der Erscheinungen. Sokrates suchte den Weg zu diesem Beharrenden; Plato glaubte es im schroffsten Gegensatz gegen die Sophisten im allgemeinen gefunden zu haben, dem gegenüber nun das Einzelne in wesenlosen Schein zurücksank. In diesem Streit haben, rein theoretisch betrachtet, die Sophisten recht, und Platos theoretische Philosophie kann ihre höhere Bedeutung nur aus der tief begründeten Ahnung einer verborgenen Wahrheit herleiten und aus ihren Beziehungen zu den idealen Gebieten des Lebens.

In der Ethik treten die fatalen Konsequenzen des von Protagoras eingenommenen Standpunktes am offensten hervor. Zwar hat Protagoras selbst diese Konsequenzen nicht

gezogen. Er erklärte die Lust für den Beweggrund des Handelns, allein er zog einen scharfen Unterschied zwischen den guten Bürgern und edlen Männern, die nur am Guten und Edeln Lust haben, und den Schlechten und Gemeinen, die sich zum Schlechten gezogen fühlen.[36]) Gleichwohl mußte sich schon unmittelbar aus der theoretischen Weltanschauung jenes unbedingten Relativismus auch die Folgerung ergeben, daß für den Menschen auch dasjenige recht und gut ist, was ihm jedesmal recht und gut erscheint.

Als praktische Männer, sogar Lehrer der Tugend, halfen sich die Sophisten einfach damit, die überlieferte hellenische Moral in Bausch und Bogen auch als die ihrige anzunehmen. Von einer Ableitung derselben aus einem Prinzip konnte keine Rede sein; selbst die Lehre, daß diejenigen Gesinnungen zu fördern seien, welche das Wohl des Staates fördern, wurde nicht zum Moralprinzip erhoben, so sehr sie sich einem solchen nähert.

So ist es begreiflich, daß die bedenklichsten Folgerungen aus dem Prinzip der Willkür nicht nur von fanatischen Gegnern, wie Plato, sondern gelegentlich auch von verwegenen Schülern der Sophisten gezogen wurden. Die berühmte Kunst, die schlechtere Sache als die bessere erscheinen zu lassen, wird von Lewes[37]) als eine Disputierkunst für praktische Leute, als die Kunst „sein eigener Advokat zu sein" in Schutz genommen; die Kehrseite der Sache liegt aber auf der Hand. Die Verteidigung genügt, um die Sophisten auf dem allgemeinen Boden der hellenischen Durchschnittsmoral als wackre und unbescholtene Männer erscheinen zu lassen; sie genügt nicht, um die Ansicht zu widerlegen, daß die Sophistik in der hellenischen Kultur ein zersetzendes Element war.

Betrachten wir aber noch insbesondere den Satz, daß die Lust der Beweggrund des Handelns sei, so sieht man leicht, daß der ganze Grund der Cyrenaischen Lustlehre schon durch den Sensualismus des Protagoras gelegt war. Zur Entwicklung kam dieser Keim erst durch den „Sokratiker" Aristipp.

An der heißen Nordküste von Afrika lag die griechische Handelskolonie Cyrene: hier vereinigte sich orientalische Üppigkeit mit der Feinheit hellenischer Bildung. Einem reichen Kaufmannshause dieser Stadt entstammt, in weltlicher Gesinnung und weltmännischer Bildung aufgewachsen, kam der junge Aristipp nach Athen, gelockt durch den Ruf des Sokrates.

Schön von Gestalt und begabt mit dem Zauber des feinsten Benehmens und der geistreichsten Unterhaltung wußte Aristipp jedes Herz zu gewinnen. Er schloß sich an Sokrates an und man ließ ihn als Sokratiker gelten, so verschieden auch die Wendung, welche seine Lehre nahm, von dem Wesen der Sokratischen war. Seine persönliche Neigung zu einem Leben in Lust und Glanz und der mächtige Einfluß der Sophisten wirkten auf die Entstehung seiner Lehre, daß die Lust der Zweck des Daseins sei. Aristoteles nennt ihn einen Sophisten; dennoch ist auch der Einfluß Sokratischer Lehre bei ihm erkennbar. Sokrates fand das höchste Glück in der Tugend und lehrte, daß die Tugend mit der wahren Erkenntnis zusammenfalle. Aristipp lehrte, daß Selbstbeherrschung und Besonnenheit, also die echten Sokratischen Tugenden, allein genußfähig machen und genußfähig erhalten; nur der Weise könne wahrhaft glücklich sein. Das Glück selbst ist ihm aber freilich nur der Genuß.

Er unterschied zwei Formen der Empfindung: eine, welche durch sanfte Bewegung entsteht, die andere, welche durch rauhe, hastige Bewegung entsteht: jenes ist Lust, dieses Schmerz oder Unlust.

Da nun die sinnliche Lust offenbar eine lebhaftere Empfindung hervorbringt als geistige, so war es lediglich eine Folge der unerbittlichen Konsequenz hellenischen Denkens, wenn Aristipp daraus ableitete, daß die körperliche Lust besser sei als geistige; der körperliche Schmerz schlimmer als geistiger; Epikur suchte sich hier schon durch ein Sophisma zu helfen.

Endlich lehrte Aristipp ausdrücklich, daß der wahre Zweck nicht die Glückseligkeit sei, die sich als bleibendes Resultat

vieler einzelnen Lustempfindungen ergebe, sondern die einzelne sinnliche konkrete Lust selber. Jene Glückseligkeit sei freilich gut, aber die müsse sich von selber ergeben, sie sei daher nicht der Zweck.

Konsequenter als Aristipp war kein sensualistischer Ethiker des Altertums oder der Neuzeit, und sein Leben bildet den besten Kommentar seiner Lehre.

Mit Sokrates und seiner Schule war **Athen** zum Mittelpunkt der philosophischen Bestrebungen geworden. Ging auch von hier nun die große **Reaktion** gegen den Materialismus aus, welche mit Plato und Aristoteles den entscheidenden Sieg erfocht, so waren doch auch eben hier die geistigen Nachwirkungen des Materialismus mächtig genug geworden, um einer solchen Reaktion zu rufen.

Freilich, **Demokrit** fühlte sich nicht nach Athen hingezogen. „Ich kam nach Athen," soll er gesagt haben, „und keiner erkannte mich." Als ein Mann von bekanntem Namen also wäre er an den neuaufblühenden Zentralpunkt der Wissenschaft geeilt, um sich das dortige Treiben in der Nähe zu betrachten und — still wieder abgereist ohne sich zu erkennen zu geben. Auch mag wohl das ernste und große System Demokrits weit weniger unmittelbar auf die gärende Zeitbewegung gewirkt haben, als minder konsequente, verständlichere Züge jenes Materialismus, im weiteren Sinne des Wortes, der die ganze vorsokratische Periode der Philosophie beherrscht. Vor allen Dingen aber hatte die **Sophistik**, im guten und schlimmen Sinne des Wortes, in Athen einen üppigen Boden gefunden. Hier war seit den Perserkriegen unter dem Einflusse der neuen Denkweise eine Veränderung vor sich gegangen, die sich durch alle Schichten der Gesellschaft erstreckte. Durch Perikles' mächtige Leitung gelangte der Staat zum Bewußtsein seiner Bestimmung. Handel und Seeherrschaft begünstigten die Erhebung der materiellen Interessen. Der Unternehmungsgeist der Athener stieg ins Großartige. Die Zeit, da Protagoras lehrte, war nahezu dieselbe

Zeit, welche die gewaltigen Bauwerke der Akropolis emporsteigen sah.

Das Steife und Altväterliche verlor sich, und die Kunst erreichte im Durchgangspunkt zum Schönen jene Erhabenheit des Stils, die in den Werken des Phidias sich aussprach. Aus Gold und Elfenbein erhoben sich die wunderbaren Bildwerke der Pallas Parthenos und des Zeus von Olympia; und während schon der Glaube in allen Schichten zu wanken begann, erreichten die Festzüge der Götter den höchsten Grad der Pracht und Herrlichkeit. Materieller und üppiger als Athen war in jeder Hinsicht Korinth; allein Korinth war nicht die Stadt der Philosophen. Hier stellte sich die geistige Apathie und die Versunkenheit in Sinnlichkeit ein, welcher die traditionellen Formen des Gottesdienstes sich nicht nur anbequemten, sondern zuvorkamen.

So zeigt sich schon im Altertum sowohl der Zusammenhang zwischen theoretischem und praktischem Materialismus, als auch der Gegensatz beider in unverkennbarer Weise.

Versteht man unter dem praktischen Materialismus die herrschende Neigung zu materiellem Erwerb und Genuß, so steht ihm der theoretische Materialismus zunächst wie jede Richtung des Gemütes auf Erkenntnis entgegen; ja man kann sagen, daß der nüchterne Ernst, den die großen materialistischen Systeme des Altertums kundgeben, vielleicht geeigneter ist, als ein schwärmerischer, nur gar zu leicht in Selbsttäuschung hinüberspielender Idealismus, um den Geist von allem Niedern und Gemeinen fern zu halten und ihm eine dauerhafte Richtung auf würdige Gegenstände zu verleihen.

Religiöse Überlieferungen zumal, deren Ursprung aus hoher idealer Erhebung stammen mag, verflechten sich leicht im Lauf der Jahrhunderte mit materieller und niedriger Gesinnung der Menge; ganz abgesehen von dem „Materialismus des Dogmas", den man in jeder eingewurzelten Rechtgläubigkeit finden kann, sobald der bloße Stoff der religiösen Lehre höher geschätzt wird als der Geist, der sie erzeugt hat. Die bloße Zersetzung

der Überlieferung aber bessert diesen Fehler noch nicht; denn es wird schwerlich je eine Religion so verknöchert sein, daß nicht aus ihren erhabenen Formen noch ein Funken idealen Lebens in die Gemüter fiele, und andrerseits macht die Aufklärung die Masse noch nicht zu Philosophen.

Nun ist freilich der richtige Begriff des ethischen Materialismus ein ganz andrer: es ist darunter eine Sittenlehre zu verstehen, welche das sittliche Handeln des Menschen aus den einzelnen Regungen seines Gemütes erwachsen läßt und welche das Ziel des Handelns nicht durch eine unbedingt gebietende Idee bestimmt, sondern durch das Streben nach einem erwünschten Zustande. Eine solche Ethik kann man materialistische nennen, weil sie, wie der theoretische Materialismus, vom Stoff ausgeht, im Gegensatz zur Form; nur daß hier nicht der Stoff der äußeren Körper, auch nicht die Empfindungsqualität als Stoff des theoretischen Bewußtseins gemeint ist, sondern der Elementarstoff des praktischen Verhaltens, die Triebe und das Gefühl der Lust und Unlust. Man kann sagen, dies sei nur eine Analogie, keine evidente Einheit der Richtung, allein die Geschichte zeigt uns fast allenthalben diese Analogie mächtig genug, um den Zusammenhang der Systeme zu bestimmen.

Ein völlig durchgeführter ethischer Materialismus dieser Art ist nicht nur nichts Unedles, sondern er scheint auch, wie durch eine innere Notwendigkeit, schließlich von selbst auf erhabene und edle Formen des Daseins zu führen und auf eine Liebe zu diesen Formen, welche sich über das gewöhnliche Verlangen nach Glückseligkeit weit erhebt; wie umgekehrt auch eine ideale Ethik bei völligem Ausbau nicht umhin kann, für das Glück der Individuen und die Harmonie ihrer Triebe besorgt zu sein.

Nun handelt es sich aber in der geschichtlichen Entwicklung der Völker nicht um ideale Ethik schlechthin, sondern um ganz bestimmte, überlieferte Formen der Sittlichkeit, die durch jedes neue Prinzip in ihrem Bestande gestört und

erschüttert werden, weil sie im Menschen nicht auf abstrakter
berlegung beruhen, sondern ein anerzogenes vererbtes Produkt
es Gesamtlebens vieler Generationen sind. Da scheint denn
isher die Erfahrung zu lehren, daß jede materialistische Moral,
rein sie im übrigen sein mag, vorwiegend in der Periode
er Umbildungen und Übergänge als zersetzender Faktor ein-
reift, während alle großen und definitiven Umwälzungen und
eugestaltungen erst mit neuen ethischen Ideen zum Durch-
ruch kommen.

Solche neuen Ideen brachten im Altertum Plato und
ristoteles, allein sie vermochten weder in die Massen zu
ringen, noch die alten Formen der nationalen Religion für
ren Zweck zu gewinnen. Um so tiefer wirkten diese Erzeug-
isse hellenischer Philosophie nachmals auf die Ausbildung des
ittelalterlichen Christentums.

Als Protagoras aus Athen vertrieben wurde, weil er sein
uch über die Götter mit den Worten begann: „Von den
öttern weiß ich nicht, ob sie sind oder nicht sind" — da
ar es zu spät mit der Rettung der konservativen Interessen,
ir die selbst ein Aristophanes vergeblich die Kräfte der Bühne
Bewegung setzte; und selbst das Opfer eines Sokrates konnte
en Zeitgeist nicht mehr hemmen.

Schon während des Peloponnesischen Krieges, bald nach
em Tode des Perikles, war die große Revolution im ganzen
eben der Athener entschieden, deren Träger vor allem die
ophisten waren.

Dieser rasche Auflösungsprozeß steht einzig in der Geschichte
; kein Volk lebte so schnell wie das der Athener. So belehrend
ese Wendung ihrer Geschichte auch sein mag, so nahe liegt
ch die Gefahr, aus ihr falsche Schlüsse zu ziehen.

Solange ein Staat, wie Athen vor Perikles, in mäßiger
ntwicklung alte Traditionen festhält, fühlen sich alle Bürger
deren Staaten gegenüber in einseitigem Interesse zusammen-
halten. Diesem gegenüber hat die Philosophie der Sophisten
nd die der Cyrenaiker eine kosmopolitische Färbung.

Der Denker überfliegt in wenigen Schlußfolgerungen Ergebnisse, für deren Realisierung die Weltgeschichte Jahrtausende braucht. Die kosmopolitische Idee kann daher im allgemeinen richtig und im besonderen verderblich sein, weil sie das Interesse der Bürger für den Staat und damit die Lebenskraft des Staates lähmt.

Solange an den Traditionen festgehalten wird, ist endlich dem Ehrgeiz und den Talenten des einzelnen eine Schranke gesetzt. Alle diese Schranken werden durch den Grundsatz, daß jeder einzelne Mensch das Maß aller Dinge in sich habe, aufgehoben. Hiergegen sichert nur das schlechthin Gegebene, aber das Gegebene ist das Unvernünftige, weil das Denken stets zu neuen Entwicklungen treibt. Das begriffen die Athener bald, und nicht nur die Philosophen, sondern auch ihre eifrigsten Gegner lernten das Räsonieren, Kritisieren, Disputieren und Projekte machen. Die Sophisten schufen auch die Demagogik; denn sie lehrten die Redekunst mit der ausdrücklichen Angabe, zu verstehen, wie man die Menge nach seinem Sinn und seinem Interesse lenken könne.

Da entgegengesetzte Behauptungen gleich wahr sind, so kam es für manche Nachbeter des Protagoras nur darauf an, die persönliche Ansicht geltend zu machen, und es wurde eine Art moralischen Faustrechts eingeführt. Jedenfalls besaßen die Sophisten in der Kunst auf die Gemüter zu wirken eine bedeutende Fertigkeit und tiefe psychologische Einsicht, sonst hätte man ihnen nicht ein Gehalt bezahlt, das, mit den Honoraren unserer Tage verglichen, sich mindestens wie ein Kapital zum Zins verhält. Auch lag nicht die Idee einer Belohnung der Mühe zugrunde, sondern die des Kaufens einer Kunst, die ihren Mann machte.

Aristipp, dessen Blütezeit in das 4. Jahrhundert fällt, war schon ein geborner Kosmopolit. Die Höfe der Tyrannen waren sein Lieblingsaufenthalt, und bei Dionysius von Syrakus traf er nicht selten mit seinem geistigen Antipoden Plato zusammen. Dionysius schätzte ihn mehr als alle anderen

Philosophen, weil er aus jedem Augenblick etwas zu machen wußte; freilich wohl auch, weil er sich allen Launen des Tyrannen fügte.

In dem Satze, daß nichts Natürliches schimpflich sei, traf Aristipp mit dem „Hunde" Diogenes zusammen; daher soll ihn auch der Witz des Volkes den „königlichen Hund" genannt haben. Dies ist nicht ein zufälliges Zusammentreffen, sondern eine Verwandtschaft der Prinzipien, die bei aller Verschiedenheit der Folgerungen besteht. Auch Aristipp war bedürfnislos; denn er hatte stets was er bedurfte, und fühlte sich in Lumpen umherirrend gleich sicher und glücklich als in königlicher Pracht.

Aber dem Beispiel der Philosophen, die sich's an fremden Höfen gefallen ließen und es lächerlich fanden, konsequent dem spießbürgerlichen Interesse eines einzelnen Staates zu dienen, folgten bald die politischen Gesandten Athens und anderer Republiken, und die Freiheit Griechenlands konnte kein Demosthenes mehr retten.

Was den religiösen Glauben betrifft, so verdient es Beachtung, daß gleichzeitig mit der Lockerung des Glaubens, die sich vom Theater aus durch Euripides unter dem Volke verbreitete, eine Unzahl neuer Mysterien aufkam.

Nur zu häufig hat die Geschichte bereits gezeigt, daß, wenn die Gebildeten über die Götter zu lächeln oder ihr Wesen in philosophische Abstraktionen aufzulösen beginnen, alsdann der halbgebildete Haufe, unsicher und unruhig geworden, nach jeder Torheit greift, um sie zur Religion zu erheben.

Asiatische Kulte mit phantastischen, zum Teil unsittlichen Gebräuchen fanden den meisten Anklang. Kybele und Kotytto, Adonisdienst und orphische Weissagungen auf Grund dreist fabrizierter heiliger Bücher verbreiteten sich in Athen wie im übrigen Griechenland. So wurde die große Religionsmischung angebahnt, welche seit dem Alexanderzuge den Orient und das Abendland verband, und die der späteren Ausbreitung des Christentums so wesentlich vorarbeitete.

Auf Kunst und Wissenschaft wirkten die sensualistischen Doktrinen nicht minder umgestaltend. Das Material der empirischen Wissenschaften wurde durch die Sophisten **populariſiert**. Sie selbst waren meist Männer von großer Gelehrsamkeit, die den Schatz ihrer solid erworbenen Kenntnisse vollkommen beherrschten und stets für praktischen Gebrauch bereit hatten; allein sie waren in den Naturwissenschaften keine Forscher, sondern nur Verbreiter. Dagegen verdankt man ihren Bestrebungen die Grundlegung der Grammatik und die Ausbildung einer mustergültigen Prosa, wie die fortgeschrittene Zeit statt der engen poetischen Form sie forderte, vor allem auch die hohe Ausbildung der Redekunst. Die Poesie sank unter ihrem Einflusse allmählich von ihrer idealen Höhe herab und näherte sich in Ton und Inhalt dem Charakter des Modernen. Verwicklung, Spannung, geistreicher Witz und Rührung machten sich mehr und mehr geltend.

Keine Geschichte macht es anschaulicher als die der Hellenen, daß es durch ein Naturgesetz menschlicher Entfaltung keine starre Dauer des Guten und Schönen gibt. Es sind die Durchgangspunkte bei der geregelten Bewegung von einem Prinzip zum andern, die das Größte und Schönste in sich bergen. Man hat deshalb kein Recht, von einer wurmstichigen Blüte zu sprechen: das Gesetz des Blühens selbst ist es, was zum Welken führt, und in dieser Hinsicht stand Aristipp auf der Höhe seiner Zeit, als er lehrte, daß es der Augenblick sei, der allein beglücke.

III. Die Reaktion gegen Materialismus und Sensualismus. Sokrates, Plato, Aristoteles.

Wenn wir diejenigen Erzeugnisse hellenischer Spekulation, welche man als die höchsten und vollkommensten zu betrachten gewohnt ist, unter den Gesichtspunkt einer Reaktion gegen den Materialismus und Sensualismus bringen, so liegt die Gefahr

nahe, jene Erzeugnisse zu unterschätzen und mit derselben Bitterkeit zu kritisieren, welche man gewöhnlich gegen den Materialismus richtet. Denn in der Tat haben wir hier, sobald man von allen andern Seiten der großen Krisis absieht, eine Reaktion im schlimmsten Sinne des Wortes vor uns: eine Erhebung des niederen, mit Bewußtsein und guter Geistesarbeit überwundenen Standpunktes über den höheren, eine Verdrängung der Anfänge besserer Einsicht durch Anschauungen, in welchen die alten Irrtümer des unphilosophischen Denkens in neuer Form, mit neuer Pracht und Macht, aber nicht ohne ihren alten verderblichen Charakter wiederkehren.

Der Materialismus leitete die Naturerscheinungen aus unabänderlichen, mit Notwendigkeit wirkenden Gesetzen ab; die Reaktion ließ eine nach menschlichem Bilde geschaffene Vernunft mit der Notwendigkeit markten und durchbrach so die Basis aller Naturforschung durch ein dehnbares Werkzeug der launenhaften Willkür.[38])

Der Materialismus begriff das Zweckmäßige als die höchste Blüte der Natur, ohne ihm die Einheit seines Erklärungsprinzips zu opfern; die Reaktion kämpfte mit Fanatismus für eine Teleologie, welche auch in ihren glänzendsten Formen doch nur den platten Anthropomorphismus verhüllt und deren radikale Beseitigung die unerläßliche Bedingung alles wissenschaftlichen Fortschritts ist.[39])

Der Materialismus bevorzugte die mathematische und physikalische Forschung, d. h. diejenigen Gebiete, auf welchen der menschliche Geist in der Tat sich zuerst zu Erkenntnissen von bleibendem Werte zu erheben vermag; die Reaktion verwarf die Naturforschung gegenüber der Ethik anfangs ganz und als sie mit Aristoteles das verworfene Gebiet wieder aufnahm, verdarb sie es gründlich durch unbesonnene Einführung ethischer Begriffe.[40])

Haben wir in diesen Punkten unzweifelhafte Rückschritte vor uns, so sind die Fortschritte, wenigstens diejenigen, in welchen sich der bestimmte Gegensatz der großen

athenischen Philosophenschule gegen Materialismus und Sensualismus aussprechen soll, sehr zweifelhafter Natur. Wir verdanken Sokrates das Phantom der Definitionen, welche eine eingebildete Kongruenz von Wort und Sache voraussetzen, Plato die trügerische Methode, welche eine Hypothese durch eine noch allgemeinere stützt und im Abstraktesten die größte Gewißheit findet; wir verdanken Aristoteles das Gaukelspiel von Möglichkeit und Verwirklichung und die Einbildung eines in sich geschlossenen und alles wahre Wissen in sich begreifenden Systems. Daß alle diese Errungenschaften der athenischen Schule, zumal in Deutschland, bis in die Gegenwart hinein fortwirken, unterliegt keinem Zweifel, und insofern ist auch über die historische Bedeutung dieser Schule weiter kein Wort zu verlieren; aber war diese historische Bedeutung eine glückliche oder eine unglückliche?

Solange wir, wie gesagt, diese Punkte für sich und in ihrem rein theoretischen Gegensatz gegen den Materialismus betrachten, muß unser Urteil notwendig ein ungünstiges sein, und wir können hier noch einen guten Schritt weiter gehen. Man sagt gewöhnlich, mit Protagoras habe die ältere griechische Philosophie sich selbst aufgelöst und es habe einer durchaus neuen Begründung bedurft, die durch Sokrates und sein Zurückgehen auf die Selbsterkenntnis gegeben wurde. Wir werden gleich sehen, inwiefern diese Anschauung kulturhistorisch berechtigt ist; sie kann sich aber auch nur auf die Betrachtung des Gesamtinhaltes des griechischen Geisteslebens stützen. Die Philosophie, zumal die theoretische, für sich genommen, kann doch wohl nicht durch Erreichung einer richtigen Anschauung aufgehoben werden, um mit dem Irrtum aufs neue von vorn anzufangen. Man könnte freilich auf diesen Gedanken kommen, wenn man z. B. den Übergang von Kant auf Fichte betrachtet; aber alle solche Erscheinungen sind kulturhistorisch zu erklären, da Philosophie im Geistesleben eines gegebenen Volkes niemals isoliert steht. Die Sache rein theoretisch betrachtet, war der

Relativismus der Sophisten ein durchaus gesunder Fortschritt in der Erkenntnistheorie und keineswegs das Ende der Philosophie, sondern vielmehr erst der rechte Anfang. Am deutlichsten sehen wir dies in der Ethik; denn gerade die Sophisten, welche scheinbar jede Basis der Sittlichkeit auflösten, gaben sich mit Vorliebe als Lehrer der Tugend und der Staatskunst. An die Stelle eines an sich Guten setzten sie dasjenige, was dem Staate nützt. Wie stark nähert sich dies Prinzip schon der ethischen Grundregel Kants: handle so, daß die Maximen deiner Handlungen zugleich das Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung sein könnten!

Es ist in der Tat der Schritt vom Einzelnen zum Allgemeinen, welcher hier in richtiger Weise hätte folgen sollen und, abstrakt genommen, auch hätte folgen können, ohne die Errungenschaften des Relativismus und Individualismus der Sophisten aufzugeben. In der Ethik ist dieser Schritt im Grunde schon geschehen, sobald die Tugend, nach Auflösung aller äußerlich gegebenen objektiven Normen, nicht einfach beiseite gesetzt, sondern auf das Prinzip der Erhaltung und Förderung einer menschlichen Gemeinschaft übertragen wird. Die Sophisten betraten diesen Weg noch ohne sich seiner prinzipiellen Bedeutung bewußt zu sein, aber hätte das Bewußtsein sich nicht aus seiner Lehre entwickeln können? Damit war freilich noch nicht auf einmal das Höchste erreicht, aber man hätte sich auf durchaus gesundem und sicherem Boden weiter bewegt.

Sokrates erklärte die Tugend für ein Wissen; ist dies Prinzip, rein theoretisch geprüft, dem Standpunkt der Sophisten gegenüber wirklich ein höheres? Was denn nun eigentlich der objektive Begriff des Guten sei, erfahren wir aus sämtlichen platonischen Dialogen so wenig, wie aus den alchimistischen Schriften, was der Stein der Weisen sei. Will man das Wissen der Tugend in ein Bewußtsein von den richtigen Prinzipien des Handelns umdeuten, so ist es mit der Begründung auf das Wohl aller im Staate sehr wohl

vereinbar. Argumentiert man mit dem sokratischen Beispiel des Unmäßigen, der nur sündigt, weil er die bittern Folgen der gegenwärtigen Lust nicht hinlänglich im Bewußtsein hat, so wird kein Sophist leugnen, daß der Mensch, welcher so gebildet ist, daß ihm dies Bewußtsein niemals fehlt, der besser gebildete ist, aber *für ihn* ist infolgedessen auch rein subjektiv und individualistisch genommen das Bessere das Gute. Er wählt das Bessere nicht durch ein Wissen um den Begriff des Guten, sondern durch einen andern *psychischen Zustand* im Moment der Wahl, als der Zustand des Unmäßigen. Immerhin hätte sich aus der Betrachtung solcher Beispiele auch hier, für das Individuum, die Notwendigkeit eines allgemeinen, die verschiedenen Zeitmomente zusammenfassenden Begriffes des Guten ergeben können. Einen solchen Begriff besaß ja Demokrit schon! Ein Schüler von Demokrit und Protagoras, der sich, wenn der Ausdruck gestattet ist, von der Philosophie jener Männer aus in der Tangente weiter bewegt hätte, statt den sokratischen Umschwung mitzumachen, hätte ganz wohl zu dem Satz gelangen können: Der Mensch ist das Maß der Dinge; der einzelne Mensch in seinem momentanen Zustande für die einzelne Erscheinung, der Durchschnittsmensch für eine Summe von Erscheinungen.

Protagoras und Prodikus befaßten sich auch schon mit den Anfängen *grammatischer* und *etymologischer* Betrachtungen, und wir wissen nicht, wieviel von demjenigen, was wir jetzt Plato und Aristoteles zuschreiben, eigentlich ihr Verdienst ist. Doch es genügt für unsern Zweck, zu wissen, daß die Sophisten schon ihr Augenmerk auf Worte und Wortbedeutungen gerichtet hatten. Nun steht aber das Wort in der Regel da als Zeichen für *eine Summe* von Empfindungen. Lag es da nicht nahe, auf diesem Wege schon zu einer Lehre von den Allgemeinbegriffen im Sinne des mittelalterlichen *Nominalismus* zu gelangen? Das Allgemeine wäre dann freilich in einer solchen Lehre nicht realer und gewisser gewesen, als das Besondere, sondern im Gegenteil

weiter entfernt vom Objekt und ungewisser, und zwar, im direkten Gegensatze zu Plato, um so ungewisser, je allgemeiner.

Wenn endlich die Sophisten unter den menschlichen Handlungen, die doch vom streng individualistischen Standpunkte betrachtet, alle gleich gut sind, zwischen empfehlenswerten und tadelnswerten unterscheiden, und zwar nach einer Norm, die aus dem allgemeinen Leben im Staate genommen wird, hätten sie nicht auch darauf verfallen können, unter den Wahrnehmungen, die an sich alle gleich wahr sind, normale und abnorme nach dem Gesichtspunkte des allgemeinen Denkens zu unterscheiden? Es wäre dann durchaus unangetastet geblieben, daß streng genommen wahr, d. h. gewiß, nur die einzelne Empfindung des einzelnen Individuums ist, aber daneben hätte man eine Wertbestimmung für die verschiedenen Wahrnehmungen nach ihrer Geltung im menschlichen Verkehr erhalten können.

Wollte man nun vollends eine solche Skala des Verkehrswertes auch auf die eben entwickelten allgemeinen Begriffe im nominalistischen Sinne anwenden, so hätte sich fast mit zwingender Notwendigkeit der Begriff der Wahrscheinlichkeit ergeben. So nahe lag hier scheinbar die reifste Frucht des modernen Denkens beim Standpunkt der griechischen Sophisten! Die Bahn der Entwicklung lag anscheinend offen. Warum mußte der große Umschwung eintreten, der die Welt auf Jahrtausende in den Irrweg des platonischen Idealismus leitete?

Die Antwort ist bereits angedeutet. Es gibt keine sich aus sich selbst, sei es in Gegensätzen, sei es in direkter Linie, fortentwickelnde Philosophie, sondern es gibt nur philosophierende Männer, welche mit samt ihren Lehren Kinder ihrer Zeit sind. Ja, der bestechende Schein einer Entwicklung in Gegensätzen, wie Hegel sie annimmt, beruht eben gerade darauf, daß die Gedanken, welche ein Zeitalter beherrschen, oder welche als philosophische Ideen hervortreten, nur einen Teil des geistigen Gesamtlebens der Völker ausmachen, und daß ganz andere Strömungen, manchmal nur um so mächtiger, je

weniger sie sich sichtbar an die Oberfläche drängen, daneben sich bewegen, bis auf einmal diese die herrschenden werden und jene zurücktreten.

Schnell ihrem Zeitalter voraneilende Ideen leben sich aus und müssen erst am Kampf mit einer Reaktion wieder erstarken und sich mühsam, aber dann nachhaltiger wieder hervorringen. Wie aber geht das in Wirklichkeit zu? Je schneller die Träger neuer Vorstellungen und Anschauungen die Herrschaft in der öffentlichen Meinung an sich reißen, desto mächtiger wird der Widerstand der überlieferten Vorstellungen in den Köpfen ihrer Zeitgenossen. Eine Zeitlang gleichsam geblendet und betäubt, rafft sich das Vorurteil bald um so mächtiger empor, um entweder mit äußerer Verfolgung und Unterdrückung, oder mit neuen geistigen Schöpfungen das Unbequeme zu beseitigen und zu überwinden. Sind solche neue geistige Schöpfungen innerlich leer und arm und nur vom Haß gegen den Fortschritt getragen, so können sie nur, wie der Jesuitismus gegenüber der Reformation, im Bunde mit List und Gewalt und gemeiner Unterdrückungssucht ihr Ziel verfolgen; haben sie aber neben ihrer reaktionären Bedeutung einen eignen Lebenskeim, einen Inhalt, der in andrer Beziehung wieder zum Fortschritt führt, so können sie uns oft glänzendere und erfreulichere Erscheinungen darbieten, als das Treiben einer Partei, welche im Besitz neuer Wahrheiten übermütig geworden ist und, wie es nur zu oft geschieht, nach Erringung eines glänzenden Erfolges innerlich erlahmt und zum weiteren gedeihlichen Ausbau des Errungenen untüchtig wird.

Dieser letzteren Art aber war die Situation in Athen, als Sokrates den Sophisten entgegentrat. Wir haben oben gezeigt, wie, abstrakt genommen, der Standpunkt der Sophisten hätte weiter entwickelt werden können, aber wenn wir die treibenden Kräfte nachweisen sollten, welche vielleicht ohne Dazwischenkunft der sokratischen Reaktion solches geleistet hätten, so würden wir in Verlegenheit geraten. Den großen Sophisten war es wohl bei ihren praktischen Erfolgen. Gerade die Schranken-

losigkeit ihres Relativismus, die vage Anerkennung der bürgerlichen Moral ohne Aufstellung eines Prinzips, der geschmeidige Individualismus, der sich überall das Recht herausnimmt, zu regieren oder stehen zu lassen, was ihm für den Augenblick paßt — das waren offenbar ganz vortreffliche Grundlagen für die Bildung „praktischer Staatsmänner" von dem bekannten Schlage, der von der grauen Vorzeit herab bis auf die Gegenwart überall am meisten äußeren Erfolg erzielt hat. Kein Wunder, daß die Sophisten mehr und mehr von der Philosophie zur Politik, von der Dialektik zur Rhetorik übergingen! Ja, wir finden bei Gorgias schon mit gutem Bewußtsein die Philosophie auf die Stufe einer bloßen Vorschule zum praktischen Leben herabgesetzt.

Unter solchen Umständen darf man sich nicht wundern, daß der jüngere Nachwuchs der Sophisten nicht die mindeste Neigung verrät, die Philosophie auf der Basis der von Protagoras errungenen Einsicht fortzuentwickeln und mit Umgebung des transzendenten und mythischen Allgemeinen, welches Plato zur Geltung brachte, direkt zum Standpunkt des modernen Nominalismus und Empirismus vorzudringen. Im Gegenteil zeichneten die jüngeren Sophisten sich nur aus durch dreiste Übertreibung des Willkürprinzips und durch Überbietung ihrer Meister in der Herstellung einer bequemen Theorie für die Machthaber in den griechischen Staaten. Es ging also rückwärts mit dem eigentlich philosophischen Kern in dieser Philosophie: ein Zeichen, daß die ernsteren und tieferen Naturen sich nicht mehr nach dieser Seite gezogen fühlten.

Alles dies trifft nun freilich den ernsten und strengen Materialismus Demokrits nicht in gleichem Maße; doch haben wir gesehen, daß Demokrit keine Schule bildete. Dies lag gewiß nur zum Teil an seiner eigenen Richtung und Neigung, zum Teil aber im Charakter der Zeit. Einmal war der Materialismus mit seinem Glauben an die von Ewigkeit existierenden Atome schon überboten durch den Sensualismus, der kein Ding an sich hinter der Erscheinung mehr gelten

ließ. Es hätte aber ein großer Schritt dazu gehört, ein weit größerer, als die oben angenommenen Fortsetzungen der sensualistischen Philosophie, um das Atom als eine notwendige Vorstellungsweise für einen unbekannten Sachverhalt wieder einzuführen und damit der Naturforschung ihre Basis zu erhalten. Sodann schwand in dieser Zeit das Interesse für objektive Forschung überhaupt. In dieser Beziehung kann fast Aristoteles als der eigentliche Nachfolger Demokrits betrachtet werden; freilich ein Nachfolger, der die Resultate benutzt und die Prinzipien, mit welchen sie gewonnen sind, in ihr Gegenteil verkehrt. In der Blütezeit der jungen athenischen Philosophie aber traten die ethischen und logischen Fragen dermaßen in den Vordergrund, daß alles andere darüber vergessen wurde.

Woher dieses einseitige Hervortreten der ethischen und logischen Fragen? Die Antwort hierauf muß uns zugleich zeigen, welches der innerste Lebensnerv war, durch den sich die neue Richtung erhob und dessen Kraft ihr eine höhere und selbständigere Bedeutung gibt, als die einer bloßen Reaktion gegen Materialismus und Sensualismus. Hier läßt sich nun aber Persönliches und Sachliches, Philosophisches und allgemein Kulturhistorisches nicht trennen, wenn man sehen will, warum gewisse philosophische Neuerungen eine so durchgreifende Bedeutung erlangen konnten. — Sokrates war es, der die neue Richtung ins Leben rief; Plato gab ihr das idealistische Gepräge und Aristoteles schuf aus ihr durch Verbindung mit empiristischen Elementen jenes geschlossene System, welches nachmals die Denkweise so vieler Jahrhunderte beherrschte. Der Gegensatz gegen den Materialismus gipfelt in Plato, den hartnäckigsten Widerstand gegen materialistische Anschauungen leistete das aristotelische System, aber den Angriff eröffnete einer der merkwürdigsten Männer, deren die Geschichte gedenkt, ein Charakter von seltner Bestimmtheit und Größe: der Athener Sokrates.

Alle Schilderungen zeigen uns Sokrates als einen Mann von großer physischer und geistiger Kraft: eine derbe,

zähe Natur, streng gegen sich selbst und bedürfnislos, mutig im Kampf, ausdauernd in Strapazen und, wenn es sein mußte, auch im geselligen Trinkgelage, so mäßig er auch sonst lebte. Seine Selbstbeherrschung war nicht die Seelenruhe einer Natur, in der es nichts zu beherrschen gibt, sondern das Übergewicht eines großen Geistes über eine kräftige Sinnlichkeit und ein leidenschaftliches Temperament.[41]) Seine Gedanken und Bestrebungen konzentrierten sich auf wenige, aber bedeutungsvolle Punkte, und die ganze verborgne Glut seines Innern trat in den Dienst dieser Gedanken und Bestrebungen. Der Ernst, welcher in ihm arbeitete, das Feuer, welches in ihm gärte, gab seiner Rede eine wundersame Gewalt. Vor ihm allein unter allen Menschen konnte Alcibiades sich schämen; die Gewalt seiner schmucklosen Rede preßte empfänglichen Gemütern Tränen aus.[42]) Es war eine Apostelnatur, brennend vor Verlangen, das Feuer, das in ihm lebte, auf seine Mitbürger, auf die Jugend vor allem zu übertragen. Sein Werk war ihm selbst ein heiliges Werk und hinter der schalkhaften Ironie, welche seiner Dialektik eigen war, lauerte die gespannte Kraft eines Geistes, der nichts andres kannte und schätzte, als die Ideen, von welchen er ergriffen war.

Athen war eine fromme Stadt, und Sokrates war ein Mann aus dem Volke. So aufgeklärt er war, so blieb doch seine Weltanschauung eine entschieden religiöse. Die teleologische Auffassung der Natur, an welcher er mit Eifer, um nicht zu sagen mit Fanatismus, festhielt, war ihm nur ein Beweis für das Dasein und die Wirksamkeit der Götter, wie denn in Wahrheit das Bedürfnis, die Götter nach menschlicher Weise schaffen und walten zu sehen, wohl die Hauptquelle aller Teleologie genannt werden darf.[43])

Daß gerade ein solcher Mann wegen Gottlosigkeit hingerichtet werden konnte, darf uns nicht zu sehr in Verwunderung setzen. Zu allen Zeiten waren es die gläubigen Reformatoren, welche gekreuzigt und verbrannt wurden, nicht die weltmännischen Freigeister; und reformatorisch wirkte

Sokrates allerdings auch auf religiösem Gebiete. Der ganze Zug der Zeit ging damals auf Läuterung der Religionsvorstellungen; nicht nur bei den Philosophen, auch bei den einflußreichsten Priesterschaften Griechenlands scheint die Neigung gewaltet zu haben, die Götter bei aller Beibehaltung des Mythus für die gläubige Menge, geistiger zu fassen, die bunte Mannigfaltigkeit lokaler Kulte nach innerer Verwandtschaft der theologischen Grundidee zu ordnen und zu einigen, und nationalen Hauptgöttern, wie dem olympischen Zeus und vor allem dem delphischen Apollo möglichst allgemeine Geltung zu verschaffen.[44]) Diesen Bestrebungen konnte die Art, wie Sokrates die religiösen Dinge anfaßte, bis zu einem gewissen Punkte willkommen sein, und es ist noch die Frage, ob nicht der seltsame Spruch des Orakels zu Delphi, welcher Sokrates für den weisesten der Hellenen erklärte, als eine versteckte Billigung seines gläubigen Rationalismus aufzufassen ist. Gerade ein solcher Mann aber konnte beim Volke um so leichter als Feind der Religion denunziert werden, je mehr er gewohnt war, offen, und mit der ausgesprochenen Absicht auf seine Mitbürger zu wirken, die verfänglichsten Gegenstände zu besprechen. Dieser religiöse Ernst des großen Mannes bestimmte denn auch sein Tun und Lassen im Leben und beim Tode in einem Maße, welches der Person fast eine höhere Bedeutung gibt, als der Lehre und welches ganz geeignet war, seine Schüler in Jünger zu verwandeln, die das Feuer dieser hohen Begeisterung weiter zu verbreiten bestrebt waren. Die Art, wie Sokrates, seinem Pflichtgefühl folgend, als Prytane dem leidenschaftlich erregten Volke trotzte, wie er den dreißig Tyrannen den Gehorsam versagte[45]) und wie er nach seiner Verurteilung sich weigerte zu fliehen und, treu dem Gesetze, dem Tode voll Seelenruhe entgegen ging, ist ein deutliches Zeichen dafür, daß bei ihm Lehre und Leben vollkommen in eins geflossen waren.

Man hat neuerdings geglaubt, die philosophische Bedeutung des Sokrates durch den Nachweis erklären zu müssen, daß er

nichts weniger als bloßer Morallehrer gewesen sei, sondern daß er durch bestimmte einzelne Neuerungen sehr wesentlich in die Entwicklung der Philosophie eingegriffen habe. Es ist dagegen nichts einzuwenden, nur wünschen wir zu zeigen, wie diese sämtlichen Neuerungen mit ihren Licht- und Schattenseiten zugleich ihre Wurzel haben in dem theologischen und ethischen Grundgedanken, von welchem Sokrates in allem seinem Tun und Lassen geleitet wird.

Wenn man zunächst fragt, wie Sokrates dazu kam, die Spekulationen über das Wesen der Dinge aufzugeben und statt dessen das sittliche Wesen des Menschen zum Hauptgegenstande seiner Philosophie zu machen, so erhalten wir von ihm selbst und seinen Schülern darüber die Auskunft, daß er sich in jüngeren Jahren auch mit Physik beschäftigt habe; es sei ihm aber alles auf diesem Gebiete so unsicher erschienen, daß er diese Art der Forschung als unnütz verworfen habe. Weit wichtiger sei es für ihn, nach dem delphischen Spruche, sich selbst zu erkennen; Zweck dieses Strebens nach Selbsterkenntnis ist aber, so gut als möglich zu werden.

Es mag hier dahingestellt bleiben, ob Sokrates wirklich einmal, wie es zu der satirischen Darstellung des Aristophanes stimmen würde, mit Eifer physikalische Untersuchungen getrieben habe oder nicht. In der Periode seines Lebens, die wir aus Plato und Xenophon kennen, war davon keine Rede mehr; dagegen wissen wir aus Plato, daß Sokrates viele Schriften älterer Philosophen gelesen hat, ohne bei ihnen Befriedigung zu finden. So las Sokrates auch einmal den Anaxagoras, und als er fand, daß dieser die Weltschöpfung auf die „Vernunft" zurückführte, da freute sich Sokrates ungemein, denn er dachte, nun würde Anaxagoras auch für alle Einrichtungen der Schöpfung den Vernunftgrund nachweisen und z. B. zeigen, wenn die Erde scheibenförmig sei, warum es so am besten sei, wenn sie in der Mitte des Universums sei, warum es so sein müsse usw. Statt dessen fand er sich gewaltig enttäuscht, als Anaxagoras nur von den natürlichen Ursachen

sprach. Das sei, wie wenn jemand sagen wolle, warum Sokrates hier sitzt und wenn er dann anfinge, das Sitzen nach den Regeln der Anatomie und Physiologie zu erklären, statt von der Verurteilung zu reden, die ihn hierher geführt und dem Gedanken, der ihn veranlaßt habe, sich hier niederzusetzen und mit Verschmähung der Flucht sein Schicksal abzuwarten.[46])

Man sieht an diesem Beispiel, wie Sokrates mit einer vorgefaßten Ansicht an das Studium solcher Schriften heranging. Was bei ihm völlig feststeht, ist, daß die Vernunft, welche das Weltgebäude geschaffen hat, nach Art der menschlichen Vernunft verfährt, daß wir ihren Gedanken überall folgen können, wenn wir ihr auch eine unendliche Überlegenheit zuschreiben. Die Welt wird vom Menschen aus erklärt; nicht der Mensch aus den allgemeinen Naturgesetzen. In den Naturvorgängen wird daher von vornherein jener Gegensatz zwischen Gedanken und Handlungen, Plan und materieller Ausführung vorausgesetzt, den wir in unserm Bewußtsein vorfinden. Allenthalben haben wir ein menschenähnliches Tun. Ein Plan, ein Zweck muß zuerst vorhanden sein, dann der Stoff und die Kraft, ihn in Bewegung zu setzen. Man sieht hier, wie sehr im Grunde noch Aristoteles mit seinem Gegensatz von Form und Stoff und mit der Beherrschung der wirkenden Ursachen durch den Zweck Sokratiker war. Ohne die Physik je zu behandeln, hat ihr doch im Grunde schon Sokrates die Bahnen vorgeschrieben, in welchen sie nachmals mit so zäher Beharrlichkeit wandeln sollte! Das eigentliche Prinzip dieser Weltanschauung aber ist das theologische. Der Baumeister der Welten muß eine Person sein, welche der Mensch fassen und sich vorstellen, wenn auch nicht in allen ihren Handlungen begreifen kann. Selbst der scheinbar unpersönliche Ausdruck, „die Vernunft" habe alles dies getan, erhält sofort sein religiöses Gepräge durch den unbedingten Anthropomorphismus, mit welchem die Arbeit dieser Vernunft betrachtet wird. Daher finden wir auch beim platonischen

Sokrates — und dieser Zug dürfte echt sein — die Ausdrücke „Vernunft" und „Gott" oft ganz synonym gebraucht.

Daß Sokrates in seiner Auffassung dieser Dinge auf wesentlich monotheistischen Anschauungen fußt, darf uns nicht wundern, es lag ganz in der Zeit. Zwar tritt dieser Monotheismus nirgend dogmatisch hervor; im Gegenteil: die Mehrheit der Götter wird ausdrücklich festgehalten, aber das Übergewicht des Gottes, der als Schöpfer und Erhalter der Welt gedacht wird, drückt die andern zu Wesen eines tieferen Ranges herab, die bei manchen Spekulationen ganz außer Betracht bleiben können.

So dürfen wir vielleicht gar annehmen, daß die Ungewißheit der physikalischen Spekulationen, welche Sokrates beklagt, nichts anderes war, als die gar zu offen daliegende Unmöglichkeit, jene Vernunftgründe, welche er bei Anaxagoras vergebens gesucht hatte, für den ganzen Bau der Welten durchzuführen; denn die wirkenden Ursachen sind für Sokrates überall, wo er sie berührt, von vornherein etwas höchst Gleichgültiges und Unbedeutendes: sehr begreiflich, wenn sie nicht als allgemeine Naturgesetze, sondern als bloße Werkzeuge einer persönlich denkenden und schaffenden Vernunft aufgefaßt werden. Je erhabener und mächtiger diese gedacht wird, desto gleichgültiger und bedeutungsloser wird das Werkzeug, daher Sokrates nicht verächtlich genug von der Forschung nach äußeren Ursachen glaubt reden zu können.

Man sieht hier, wie im Grunde sogar die Lehre von der Identität von Denken und Sein eine theologische Wurzel hat, denn sie setzt voraus, daß die Vernunft einer Weltseele oder eines Gottes, und zwar eine Vernunft, welche von der menschlichen nur gradweise verschieden ist, alles so gedacht und gefügt habe, wie wir es wieder denken können und bei streng richtigem Vernunftgebrauch sogar wieder denken müssen.

Die religiöse Richtung, welche Sokrates einschlug, kann mit dem Rationalismus der neueren Zeit verglichen werden. Zwar will Sokrates die herkömmlichen Formen der

145267

Gottesverehrung beibehalten, allein er leiht ihnen überall einen tieferen Inhalt; so z. B. wenn er verlangt, man solle nicht um bestimmte Güter beten, sondern vielmehr nur das Gute von den Göttern verlangen, da diese selbst am besten wissen, was uns gut ist. Diese Lehre scheint ebenso harmlos als verständig, solange man nicht bedenkt, wie tief im hellenischen Glauben das Gebet um bestimmte Güter mit dem ganzen Wesen bestimmter Götter verschmolzen war. Die Götter des Volksglaubens wurden so bei Sokrates nur Stellvertreter eines reineren Glaubens. Die Einheit des Kultus zwischen dem Volk und den Aufgeklärten wurde gewahrt, aber mittels einer Umdeutung des Überlieferten, die wir wohl rationalistisch nennen dürfen. Daß Sokrates die Orakel empfiehlt, ist mit dieser Richtung wohl vereinbar, denn warum sollte die Gottheit, welche bis in das kleinste hinein auf den Nutzen des Menschen bedacht gewesen ist, nicht auch in Verkehr mit ihm treten und ihm Ratschläge zukommen lassen? Ist doch auch in der neueren Kulturgeschichte, sowohl in England als auch namentlich in Deutschland, eine Richtung einflußreich hervorgetreten, welche gerade aus Eifer für die Herstellung der Religion und ihres Einflusses reinere Glaubensvorstellungen verbreiten zu müssen glaubte und deren Grundtendenz also bei allem Rationalismus eine positive war! Gerade der Eifer gegen den Materialismus und die Sorge um Erhaltung der idealen Güter des Glaubens an Gott, Freiheit und Unsterblichkeit war wohl nirgend größer, als bei Männern dieser Richtung. So will auch Sokrates, der unter dem doppelten Einfluß der zersetzenden Kultur und der Liebe zum idealen Gehalt des Glaubens steht, den letzteren vor allen Dingen retten. Der konservative Zug, welcher sein ganzes Wesen durchzieht, hindert ihn ja auch auf dem Gebiete der Politik nicht, zu sehr radikalen Neuerungen zu greifen, um das Innerste und Edelste des Staatswesens, den lebendigen Gemeinsinn, dauernd vor den Fluten des überhandnehmenden Individualismus zu sichern!

Lewes, der uns in mancher Beziehung ein vortreffliches Bild von Sokrates gibt, möchte aus seiner Lehre, daß die Tugend ein Wissen, den Beweis führen, daß Philosophie und nicht Sittlichkeit seine eigentliche Lebensaufgabe war. Diese Unterscheidung führt zu Mißverständnissen. Ein bloßer „Moralist" war Sokrates jedenfalls nicht, wenn man darunter einen Mann versteht, der ohne Rücksicht auf die tiefere Begründung seiner Lehren nur darauf ausgeht, sich und andere moralischer zu machen. Wohl aber war seine Philosophie ihrem innersten Wesen nach Moralphilosophie und zwar Moralphilosophie auf einem religiösen Grunde. Hier liegt die Triebfeder alles seines Tuns und Lassens und in der Eigentümlichkeit seines religiösen Standpunktes liegt die Voraussetzung der Verständlichkeit und Lehrbarkeit des Sittlichen von Anfang an eingeschlossen. Daß Sokrates weiter ging und nicht nur Verständlichkeit des Sittlichen behauptete, sondern die praktische Tugend mit dem theoretischen Verständnis des Sittlichen identifizierte, ist eine persönliche Auffassung des Verhältnisses und auch hier dürften sich religiöse Einflüsse nachweisen lassen.

Der delphische Gott, der doch vorzüglich ein Gott der sittlichen Erhebung war, rief dem Menschen durch die Inschrift an seinem Tempel zu: „Erkenne dich selbst". Dies Wort wurde für Sokrates in doppelter Hinsicht zum Wegweiser seiner philosophischen Laufbahn: einmal im Anbau der Geisteswissenschaft statt der anscheinend fruchtlosen Naturwissenschaft; sodann aber in dem Prinzip, die sittliche Veredlung auf dem Wege der Erkenntnis zu erstreben.

Der Relativismus der Sophisten mußte einem Manne von dieser Geistesrichtung von Hause aus verhaßt sein. Das religiöse Gemüt verlangt seine festen Punkte, zumal in allem, was Gott, die Seele und die Richtschnur des Lebens betrifft. Für Sokrates ist es daher ein Axiom, daß es ein ethisches Wissen geben muß. Der Relativismus, der es verflüchtigt, stützt sich auf das Recht des individuellen Eindrucks. Diesem

gegenüber muß also vor allen Dingen das Allgemeine und das Allgemeingültige festgestellt werden.

Wir haben oben gesehen, wie auch vom Relativismus aus, ohne prinzipielle Umkehr, der Schritt zum Allgemeinen hätte geschehen können. Das Allgemeine wäre aber dann von vornherein streng nominalistisch gefaßt worden. Das Wissen hätte sich auf diesem Boden ins Unendliche ausdehnen können, ohne sich jemals über Empirie und Wahrscheinlichkeit zu erheben. Es ist interessant zu beobachten, wie der platonische Sokrates da, wo er den Relativismus des Protagoras bekämpft, oft ganz so anfängt, wie ein echter Schüler der Sophisten hätte anfangen müssen, der den Schritt zur Betrachtung des Allgemeinen wagen wollte. Aber niemals bleibt die Debatte dabei stehen; stets schießt sie über das nächste Ziel hinaus, um das Allgemeine in jenem transzendenten Sinne zu fassen, in welchem Plato es in die Wissenschaft eingeführt hat. Ohne Zweifel hat hier schon Sokrates selbst den Grund gelegt. Wenn der platonische Sokrates z. B. (im Kratylus) beweist, daß die Wörter nicht durch bloße Übereinkunft den Dingen beigelegt seien, sondern daß sie der inneren Natur der Sache entsprechen, so ist in dieser Natur der Dinge schon im Keime jenes „Wesen" enthalten, welches Plato später so hoch über die Einzeldinge erhob, daß diese zum bloßen Scheine herabgedrückt wurden.

Aristoteles führt auf Sokrates zwei wesentliche methodische Neuerungen zurück: den Gebrauch der Definitionen und die Induktion. Beide Mittel der Dialektik drehen sich um die allgemeinen Begriffe, und die Disputierkunst, in welcher Sokrates Meister war, bestand hauptsächlich im gewandten und sichern Hinüberführen des einzelnen Falls auf ein Allgemeines und Benutzung des allgemeinen, um auf das Einzelne zurückzuschließen. Gerade hier finden sich nun freilich in den platonischen Dialogen die logischen Sprünge, die Erschleichungen und Sophismen aller Art massenweise auf seiten des stets siegreichen Sokrates. Er spielt oft mit seinen

Gegnern, wie die Katze mit der Maus, lockt sie in weit gehende Zugeständnisse, um gleich nachher selbst zu zeigen, daß die Argumentation einen Fehler hatte; aber kaum ist dieser verbessert, so wird der Gegner wieder in einer Schlinge gefangen, die im Grunde um nichts stärker ist, als die erste.

Ohne Zweifel ist hier das allgemeine Verfahren echt sokratisch, wenn auch die besondern Argumente meist platonisch sind. Auch wird man zugeben, daß diese sophistische Art, die Sophisten zu bekämpfen, im Gespräch, im unmittelbaren Ringkampf des Wortes, wo Mann gegen Mann seine geistige Kraft erprobt, weit erträglicher ist, als in der kühlen literarischen Behandlung, die, wenigstens nach unsern Begriffen, mit einem viel strengeren Maßstabe der Stichhaltigkeit ihrer Beweise gemessen werden muß.

Sokrates hat schwerlich jemals seine Gegner mit Bewußtsein getäuscht und bloß überlistet, statt sie gründlich zu widerlegen. Es ist der feste Glaube an die eignen Fundamentalsätze, der ihn gegen die eignen Fehler der Argumentation blind macht, während er den kleinsten Fehler des Gegners blitzschnell entdeckt und mit der Kraft des geübten Ringers benutzt. Wenn wir aber Sokrates keinerlei Unredlichkeit im Disput zuschreiben können, so ist doch die Verwechslung der Überwindung des Gegners mit der Widerlegung seiner Meinung auch ihm eigen, wie übrigens schon seinen Vorgängern und der ganzen griechischen Dialektik von ihren ersten Anfängen an. Das Bild des geistigen Ringkampfes, oder, wie wir es namentlich bei Aristoteles finden, des Streites zweier Parteien vor Gericht, drängt sich überall vor; der Gedanke erscheint an die Person gebunden, und die anschauliche Plastik des Disputes ersetzt die ruhige und allseitige Analyse.

Dabei ist die sokratische „Ironie", mit welcher er sich unwissend stellt und vom Gegner Belehrung verlangt, oft nur eine schwache Hilfe für einen Dogmatismus, der stets bereit ist, bei der geringsten Verlegenheit harmlos und scheinbar nur versuchsweise eine fertige Ansicht unterzuschieben und

unvermerkt zur Anerkennung zu bringen. Dieser Dogmatismus hat aber nur sehr wenige und einfache Dogmen, die immer wiederkehren: die Tugend ist ein Wissen; der Gerechte allein ist wahrhaft glücklich; Selbsterkenntnis ist die höchste Aufgabe des Menschen; sich selbst zu bessern ist wichtiger als alle Sorge für äußere Dinge usw.

In Beziehung auf den eigentlichen Inhalt der Selbsterkenntnis und der Tugendlehre bleibt Sokrates ein ewig Suchender. Er sucht mit der Kraft eines gläubigen Gemütes, aber er wagt nicht, bestimmte Resultate festzustellen. Sein definierendes Verfahren führt ungleich häufiger zum bloßen Postulat einer Definition, zur Darlegung der Idee dessen, das man wissen sollte, und worin die Entscheidung liege, als zur wirklichen Aufstellung der Definition. Kommt es zu dem Punkte, wo etwas mehr gegeben werden sollte, so erscheint entweder ein bloßer Versuch, oder das bekannte sokratische Nichtwissen. Er begnügt sich scheinbar mit der Negation der Negation und entspricht dem Orakel, das ihn für den weisesten der Hellenen erklärt, indem er sein eignes Nichtwissen einsieht, während die andern nicht einmal das wissen, daß sie unwissend sind. Dieses scheinbar rein negative Resultat ist aber von Skepsis himmelweit verschieden, denn während der Skeptiker die Möglichkeit des sichern Wissens selbst hinwegnimmt, ist für Sokrates gerade der Gedanke, daß es ein solches geben müsse, der Leitstern seines ganzen Strebens. Er begnügt sich aber, dem echten Wissen Platz zu machen durch Zerstörung des Scheinwissens und durch Aufstellung und Übung einer Methode, welche fähig sein soll, das echte Wissen vom Scheinwissen zu unterscheiden. Kritik im Gegensatze zur Skepsis ist also die Aufgabe dieser Methode und in der Hervorhebung der Kritik als Werkzeug der Wissenschaft liegt jedenfalls eine Errungenschaft seiner Tätigkeit von bleibendem Werte. Seine Hauptbedeutung für die Geschichte der Philosophie liegt aber doch wohl nicht hier, sondern in seinem Glauben an das Wissen und an den Gegenstand desselben: das all-

gemeine Wesen der Dinge, den ruhenden Pol in der Flucht der Erscheinungen. Schoß dieser Glaube auch weit über sein Ziel hinaus, so kam es doch auf diesem Wege zu dem unerläßlichen Schritte, den der ermattende Relativismus und Materialismus nicht mehr zu tun vermochte; zur Behandlung des Allgemeinen in seinem Verhältnisse zum Individuellen, der Begriffe im Gegensatz zur bloßen Wahrnehmung. Das Unkraut des platonischen Idealismus ging mit dem Weizen auf, aber das Feld war doch wieder bestellt. Von starker Hand gepflügt trug der Acker der Philosophie wieder hundertfältige Frucht, während er eben noch schien veröden zu wollen.

Unter allen Sokratikern war Plato derjenige, welcher am tiefsten von jener religiösen Glut ergriffen war, die von Sokrates ausging, und Plato war es auch, der die Gedanken des Meisters am reinsten, aber auch am einseitigsten weiter bildete. Vor allen Dingen sind es die Irrtümer, welche in der sokratischen Weltanschauung begründet liegen, die nun bei Plato eine mächtige, Jahrtausende dominierende Entwicklung gewinnen. Diese platonischen Irrtümer aber sind durch ihren tiefen Gegensatz gegen jede von der Erfahrung ausgehende Weltanschauung für uns von vorzüglicher Wichtigkeit. Sie sind zugleich welthistorische Irrtümer gleich denen des Materialismus, denn wenn sie auch nicht durch so unmittelbare Anknüpfungspunkte mit der Natur unsers Denkvermögens verbunden sind, wie der Materialismus, so beruhen sie doch nur um so sicherer auf der breiten Basis unsrer gesamten psychischen Organisation. Beide Weltanschauungen sind notwendige Durchgangspunkte des menschlichen Denkens, und wenn auch der Materialismus gegenüber dem Platonismus in allen einzelnen Fragen stets recht behält, so steht doch das Gesamtbild der Welt, welches der letztere gibt, der unbekannten Wahrheit vielleicht näher; auf alle Fälle hat es tiefere Beziehungen zum Gemütsleben, zur Kunst und zur sittlichen Aufgabe der Menschheit. So edel aber auch diese Beziehungen sein mögen, so wohltätig durch sie der

Platonismus in manchen Epochen auf die Gesamtentwicklung der Menschheit gewirkt hat, so bleibt doch nichtsdestoweniger die Aufgabe unerläßlich, die Irrtümer des Platonismus unbekümmert um seine erhabnen Seiten ganz und gründlich aufzudecken.

Vorab ein Wort über Platos allgemeine Geistesrichtung. Wir nannten ihn den reinsten Sokratiker und wir sahen in Sokrates einen Nationalisten. Dazu stimmt die weit verbreitete Ansicht wenig, welche Plato für einen Mystiker und poesievollen Schwärmer hält; aber diese Ansicht ist auch grundfalsch. Lewes, der diesem Vorurteil mit besondrer Schärfe entgegentritt, charakterisiert ihn mit folgenden Worten: „In seiner Jugend schrieb er Poesie; in seinem reifen Alter schrieb er heftig gegen sie. In seinen Dialogen erscheint er nichts weniger als träumerisch, nichts weniger als idealistisch, wie der Ausdruck gewöhnlich verstanden wird. Er ist ein eingefleischter Dialektiker, ein strenger abstrakter Denker und ein großer Sophist. Seine Metaphysik ist von einer so abstrakten und spitzfindigen Art, daß sie nur die entschiedensten Gelehrten nicht abschreckt. Seine Ansichten über Sittlichkeit und Politik sind weit davon entfernt, eine romantische Färbung zu haben, sie sind vielmehr das Äußerste von logischer Strenge; hart, ohne Kompromiß über menschliches Maß hinaus. Er hatte menschliche Leidenschaft als eine Krankheit, menschliche Lust als etwas Nichtsnutziges ansehen lernen. Das einzige, was des Strebens wert sei, wäre die Wahrheit, Dialektik die edelste Übung für die Menschheit.[47])

Bei alledem läßt sich nicht leugnen, daß der Platonismus historisch oft genug mit Schwärmerei verbunden erscheint und daß selbst die weit abschweifenden neuplatonischen Systeme doch in Platos Lehre eine Stütze finden; ja schon unter den nächsten Nachfolgern des großen Meisters fanden sich solche, welche als Mystiker bezeichnet werden dürfen und die pythagoreischen Elemente, welche sie mit den Überlieferungen Platos verbanden, finden in diesen Überlieferungen selbst passende Anhaltspunkte. Daneben haben wir freilich die überaus nüchterne

„mittlere Akademie", welche auf denselben Plato zurückging und für deren Wahrscheinlichkeitslehre sich in der Tat auch bei Plato die Anfänge nachweisen lassen.

Die Sache ist die, daß bei Plato der sokratische Rationalismus sich überstürzt und in dem Bestreben, das Gebiet der Vernunft recht hoch über die Sinnlichkeit zu erheben, so weit ging, daß ein Rückfall in die mythischen Formen nicht ausbleiben konnte. Plato verstieg sich in ein Gebiet, für welches dem Menschen weder Sprache noch Vorstellungsvermögen gegeben ist. Er sah sich hier zum bildlichen Ausdruck gezwungen, allein sein System ist der sprechende Beweis dafür, daß der bildliche Ausdruck für schlechthin Übersinnliches ein Unding ist und daß der Versuch, auf dieser Leiter in unmögliche Höhen der Abstraktion emporzusteigen, sich einfach dadurch rächt, daß das Bild den Gedanken beherrscht und zu Konsequenzen fortreißt, bei welchen alle logische Konsequenz unter dem Zauber sinnlicher Ideenassoziation zugrunde geht.[48])

Plato war, bevor er sich Sokrates anschloß, in die Philosophie Heraklits eingeführt worden und hatte also gelernt, daß es ein ruhiges beharrendes Sein gar nicht gebe, daß alle Dinge sich beständig im Fluß befinden. Als er nun in den sokratischen Definitionen und in dem allgemeinen Wesen der Dinge, welches durch diese Definitionen ausgedrückt wird, etwas Beharrendes zu finden glaubte, da verband er diese Lehre mit einem heraklitischen Element in der Weise, daß er dem Allgemeinen allein wahres Sein und davon unzertrennlich ruhiges Beharren zuschrieb; die Einzeldinge dagegen sind eigentlich gar nicht, sondern sie werden bloß. Die Erscheinungen fließen wesenlos dahin, das Sein ist ewig.

Heutzutage wissen wir, daß man nur abstrakte selbstgeschaffene Begriffe definieren kann, wie sie der Mathematiker braucht, um sich der quantitativen Beschaffenheit der Dinge ins Unendliche nähern zu können, ohne sie jedoch jemals mit seinen Formeln zu erschöpfen. Jeder Versuch Dinge zu definieren schlägt fehl; man kann den Sprachgebrauch eines

Wortes willkürlich fixieren, aber wenn dies Wort eine Klasse von Gegenständen nach ihrem gemeinsamen Wesen bezeichnen soll, so zeigt sich stets früher oder später, daß die Dinge anders zusammengehören und andre maßgebende Eigenschaften haben, als ursprünglich angenommen wurde. Die alte Definition wird unbrauchbar und muß durch eine neue ersetzt werden, die ihrerseits durchaus nicht mehr Anspruch auf ewigen Bestand hat, als die erste. Keine Definition eines Fixsterns kann diesen verhindern, sich zu bewegen, keine Definition vermag zwischen Meteoren und anderen Himmelskörpern eine ewige Grenze zu ziehen. So oft die Forschung einen großen Schritt weiter rückt, müssen die Definitionen weichen und die Einzeldinge richten sich nicht nach unsern allgemeinen Begriffen, sondern diese müssen sich nach den Einzeldingen richten, welche unsrer Wahrnehmung begegnen.

Plato bildete die von Sokrates überkommenen Elemente der Logik weiter. Bei ihm finden wir zuerst eine klare Vorstellung von Gattungen und Arten, von Beiordnung und Überordnung der Begriffe und mit Vorliebe wendet er diese neue Errungenschaft an, um durch Einteilungen Licht und Ordnung in den Gegenstand der Verhandlung zu bringen. Gewiß war das ein großer und wichtiger Fortschritt, aber auch dieser trat alsbald in den Dienst eines ebenso großen Irrtums. Es entstand jene Hierarchie der Begriffe, in welcher je der inhaltleerste am höchsten gestellt wurde. Die Abstraktion wurde die Himmelsleiter, auf welcher der Philosoph zur Gewißheit emporstieg. Je weiter von den Tatsachen, desto näher glaubte er der Wahrheit zu sein.

Indem aber Plato die allgemeinen Begriffe als das Beharrliche der zerfließenden Erscheinungswelt gegenüberstellte, sah er sich ferner zu dem verhängnisvollen Schritte gedrängt, das Allgemeine von dem Einzelnen zu trennen und ihm eine gesonderte Existenz zuzuschreiben. Das Schöne ist nicht nur in den schönen Dingen, das Gute nicht nur in guten Menschen, sondern das Schöne, das Gute, ganz abstrakt genommen, ist

ein für sich bestehendes Wesen. Es würde uns zu weit führen, hier die platonische Ideenlehre eingehend zu behandeln; für unsern Zweck genügt es, ihre Grundlagen nachzuweisen und zu sehen, wie aus diesen Grundlagen jene Geistesrichtung erwuchs, welche sich vermeintlich so hoch über die gemeine Empirie erhob und welche doch in allen Punkten der Empirie wieder weichen muß, wo immer es sich um den positiven Fortschritt der Wissenschaft handelt.

Klar ist so viel, daß wir des Allgemeinen und der Abstraktion bedürfen, um zum Wissen zu gelangen. Selbst die einzelne Tatsache muß, um Gegenstand des Wissens zu sein, über den Individualismus des Protagoras erhoben werden durch Annahme und Nachweis einer normalen Wahrnehmung, d. h. der allgemeinen gegenüber der individuellen, der durchschnittlichen gegenüber den Schwankungen. Damit beginnt aber dann auch schon das Wissen sich über bloßes Meinen zu erheben, bevor es sich noch irgend auf eine gesonderte und gleichartige Klasse von Gegenständen bezieht. Wir bedürfen aber ferner, und auch dies schon vor der genauen Erkenntnis ganzer Klassen, der allgemeinen Ausdrücke, um unser Wissen zu fixieren und mitteilen zu können, aus dem einfachen Grunde, weil keine Sprache ausreichen würde, alles individuell zu bezeichnen und weil in einer Sprache, welche dies täte, keine Verständigung, kein gemeinsames Wissen und Festhalten einer solchen Unendlichkeit von Wortbedeutungen möglich wäre. Hierüber ist zwar erst durch Locke ein klares Licht verbreitet worden, aber man darf nie vergessen, daß Locke, solange nach Plato er auch gelebt hat, doch noch mitten in dem großen Prozesse steht, durch welchen die Neuzeit sich von der platonisch-aristotelischen Weltanschauung emanzipierte.

Durch die Wörter ließen Sokrates, Plato und Aristoteles, gleich ihrem ganzen Zeitalter, sich täuschen. Wir haben ja gesehen, wie schon Sokrates glaubte, jedes Wort müsse ursprünglich auch das Wesen der Sache bezeichnen; das allgemeine Wort also auch das Wesen der betreffenden Klasse

von Gegenständen. Wo also ein Wort war, wurde ein Wesen vorausgesetzt. Gerechtigkeit, Wahrheit, Schönheit mußte doch „etwas" bedeuten, es mußte also Wesen geben, welche diesen Ausdrücken entsprechen.

Aristoteles hebt hervor, daß erst Plato das allgemeine Wesen der Dinge von den Individuen getrennt habe; Sokrates habe dies noch nicht getan. Aber Sokrates hatte auch noch nicht jene eigentümliche Lehre des Aristoteles vom Verhältnis des Allgemeinen zum Besonderen, die wir gleich noch werden zu betrachten haben. Wohl aber lehrte schon Sokrates, daß unser Wissen auf das Allgemeine sich bezieht und das ist etwas ganz andres als die oben erörterte Unentbehrlichkeit der Allgemeinbegriffe für das Wissen. Der Tugendhafte ist nach Sokrates derjenige, welcher weiß, was fromm oder gottlos, was edel oder schändlich, was gerecht oder ungerecht ist; aber dabei hatte er stets die Definition im Auge, welche er unablässig suchte. Das allgemeine Wesen des Gerechten, des Edlen, nicht was im einzelnen Falle gerecht und edel ist, wird gesucht. Aus dem Allgemeinen soll sich das Einzelne ergeben, nicht umgekehrt; denn die Induktion dient ihm nur, um auf das Allgemeine hinzuführen, es dem Geiste bemerklich zu machen, nicht aber das Allgemeine auf die Summe der einzelnen Fälle zu begründen. Von diesem Standpunkte aus war es nur konsequent, das Allgemeine zunächst auch für sich bestehen zu lassen, weil es nur dadurch die volle Selbständigkeit zu gewinnen schien. Erst später konnte dann der Versuch gemacht werden, dem Allgemeinen eine immanente und dennoch prinzipiell selbständige Stellung zu den Einzelwesen anzuweisen. Es soll aber damit nicht außer acht gelassen werden, daß die heraklitische Grundlage in der Bildung Platos sehr wesentlich dazu beitrug, diese Trennung des Allgemeinen von den Einzelwesen durchzuführen.

Man muß sich nun aber wohl vergegenwärtigen, daß aus dem widersinnigen Anfang von vornherein auch nur widersinnige Folgerungen entstehen konnten. Das Wort ist zur

Sache erhoben, aber zu einer Sache, welche mit keiner andern irgendeine Ähnlichkeit hat, welcher nach der Natur des menschlichen Denkens nur negative Prädikate zukommen können. Da aber auch Positives ausgesagt werden soll, so befinden wir uns von Anfang an auf dem Gebiete des Mythus und des Symboles.

Schon das Wort εἶδος oder ἰδέα, woraus unser Ausdruck „Idee" entsprungen ist, trägt diesen Stempel des Symbolischen. Mit dem gleichen Begriffe wird auch die Spezies gegenüber dem Individuum bezeichnet. Nun kann man sich sehr leicht in der Phantasie gleichsam ein Urbild jeder Spezies vorstellen, welches von allen Zufälligkeiten der Individuen frei ist und daher zugleich als Typus, als Musterbild aller Individuen und auch wieder als ein absolut vollkommenes Individuum erscheinen wird. Man kann sich keinen Löwen als solchen, keine Rose als solche vorstellen, wohl aber kann man sich in der Phantasie ein bestimmt umrissenes Bild eines Löwen oder einer Rose vorstellen, welche von allen Zufälligkeiten der individuellen Bildung, die nunmehr sämtlich als Abweichungen von dieser Norm, als Mängel erscheinen, gänzlich frei ist. Dies ist dann aber keine platonische Idee des Löwen oder der Rose, sondern ein Ideal, d. h. eben doch wieder eine Schöpfung der Sinnlichkeit, welche bestimmt ist, die abstrakte Idee möglichst vollkommen auszudrücken. Die Idee selbst ist nicht sichtbar, denn alles Sichtbare gehört zur fließenden Welt bloßer Erscheinungen; sie hat keine Raumformen, denn das Übersinnliche kann auch nicht räumlich sein. Gleichwohl läßt sich nicht das mindeste Positive von den Ideen aussagen, ohne sie irgendwie sinnlich zu fassen. Man kann sie nicht rein, herrlich, vollkommen, ewig nennen, ohne in diesen Worten selbst sinnliche Vorstellungen an sie heranzubringen. So sieht sich Plato in der Ideenlehre genötigt zum Mythus zu greifen und damit sind wir aus der höchsten Abstraktion mit einem Schlage in dem wahren Lebenselement aller Mystik — dem Sinnlich-Übersinnlichen.

Der Mythus soll nur bildliche Geltung haben; es soll dasjenige, was an sich nur Gegenstand der reinen Vernunft ist, in der Form der Erscheinungswelt dargestellt werden; aber was ist ein Bild, zu dem das Urbild in keiner Weise wiedergegeben werden kann?

Angeblich wird die Idee selbst, wenn auch vom Menschen in seinem irdischen Dasein nur unvollkommen, durch die Vernunft wahrgekommen, welche sich zu diesem übersinnlichen Wesen verhält, wie die Sinne zum Sinnlichen. Hier haben wir den Ursprung jener schroffen Trennung von Vernunft und Sinnlichkeit, welche seitdem die ganze Philosophie beherrscht und zahllose Mißverständnisse hervorgerufen hat. Die Sinne sollen am Wissen gar keinen Anteil haben, sie können nur empfinden oder wahrnehmen und gehen nur auf Erscheinungen; die Vernunft dagegen soll fähig sein das Übersinnliche zu fassen. Sie wird gänzlich von der übrigen Organisation des Menschen abgesondert, zumal bei Aristoteles, welcher diese Lehre weitergebildet hat. Es werden besondere Objekte der reinen Vernunfterkenntnis angenommen, die „Noumena", welche im Gegensatze zu den „Phänomena", den Erscheinungen, den Gegenstand der höchsten Erkenntnisweise bilden. In der Tat aber sind nicht nur die „Noumena" Hirngespinste, sondern auch die „reine Vernunft", welche sie wahrnehmen soll, ist ein solches Fabelwesen. Der Mensch hat gar keine „Vernunft" und auch keine Vorstellung von einer solchen, die das Allgemeine, das Abstrakte, das Übersinnliche, die Ideen, ohne alle Vermittlung von Empfindung und Wahrnehmung erkennen könnte. Selbst wo uns unser Denken über die Schranken unsrer Sinnlichkeit hinausweist, wo wir auf die Vermutung geführt werden, daß unser Raum mit seinen drei Dimensionen, unsre Zeit mit ihrer gleichsam aus dem Nichts auftauchenden und in das Nichts verschwindenden Gegenwart nur menschliche Formen der Auffassung eines unendlich inhaltreicheren Seins sind — selbst da müssen wir uns noch des gewöhnlichen Verstandes bedienen, dessen Kategorien samt und sonders

von der Sinnlichkeit unzertrennlich sind. Wir können uns weder das Eine und Viele, noch die Substanz gegenüber ihren Eigenschaften noch irgendein Prädikat überhaupt ohne Beimischung des Sinnlichen vorstellen.

Wir haben hier also überall Mythus vor uns, und Mythus, dessen innerer Kern und Sinn das schlechthin Unbekannte, um nicht zu sagen, ein Nichts ist. Alle diese platonischen Vorstellungen sind daher für das Denken und Forschen, für die Beherrschung der Erscheinungen durch den Verstand und die sichere, methodische Wissenschaft nur Hemmnisse und Irrlichter gewesen und sind es bis auf den heutigen Tag. Aber wie der Geist des Menschen sich niemals bei der Verstandeswelt beruhigen wird, welche die exakte Empirie uns zu geben vermag, so wird auch stets die platonische Philosophie das erste und erhabenste Vorbild einer dichtenden Erhebung des Geistes über das unbefriedigende Stückwerk der Erkenntnis bleiben, und zu dieser Erhebung auf den Flügeln einer begeisterten Spekulation sind wir so berechtigt, wie zur Ausübung irgendeiner Funktion unsrer geistigen und leiblichen Kräfte. Ja, wir werden ihr einen hohen Wert beimessen, wenn wir sehen, wie der Schwung des Geistes, der mit dem Suchen des Einen und Ewigen im Wechsel der irdischen Dinge verbunden ist, belebend und erfrischend auf ganze Generationen zurückwirkt und indirekt sogar der wissenschaftlichen Forschung oft einen neuen Impuls gibt. Nur darüber muß die Welt einmal definitiv ins klare kommen, daß es sich hier eben *nicht* um ein *Wissen* handelt, sondern um Dichtung, wenn auch diese Dichtung vielleicht symbolisch eine wirkliche und wahre Seite des Wesens aller Dinge darstellen sollte, deren unmittelbare Erfassung unserm Verstande versagt ist. — Sokrates wollte dem schrankenlosen Individualismus ein Ende machen und den Weg zum *objektiven* Wissen bahnen. Das Resultat war eine Methode, welche Subjektives und Objektives total verwechselte, den geraden Fortschritt sicherer Erkenntnis unmöglich machte und dem Dichten und Denken des Individuums

scheinbar ein Feld schrankenlosester Willkür öffnete. Aber diese Willkür war dennoch tatsächlich nicht schrankenlos. Das religiös-sittliche Prinzip, von welchem Plato und Sokrates ausgingen, lenkte die große Gedankenschöpfung zu einem bestimmten Ziele und machte sie fähig, dem ethischen Ringen und Streben von Jahrtausenden, in völliger Verschmelzung mit fremdartigen und nichts weniger als hellenischen Vorstellungen und Überlieferungen, einen tiefen Gehalt und einen edlen Zug der Vollendung zu geben. Und noch heute kann die Ideenlehre, die wir aus dem Reiche der Wissenschaft verbannen müssen, durch ihren ethischen und ästhetischen Gehalt eine Quelle reicher Segnungen werden. „Die Gestalt," wie Schiller so schön und kräftig den abgeblaßten Ausdruck „Idee" wiedergegeben hat, wandelt noch immer göttlich unter Göttern in den Fluren des Lichtes und hat noch heute, wie im alten Hellas, die Kraft, auf ihren Flügeln uns über die Angst des Irdischen zu erheben und in das Reich des Ideals fliehen zu lassen.

Über Aristoteles hier nur wenige Worte, da wir bei Betrachtung des Mittelalters auf den Einfluß seines Systemes zurückkommen. Dort werden wir spezieller auf die wichtigsten Begriffe eingehen, welche das Mittelalter und die Neuzeit seinem System unter mannigfachen Umgestaltungen entlehnt haben; hier haben wir es mehr mit dem Gesamtcharakter desselben zu tun und mit seiner Stellung zum Idealismus und Materialismus.

Da Aristoteles und Plato unter den griechischen Philosophen, deren Werke uns erhalten sind, an Einfluß und Bedeutung weit hervorragen, so ergibt sich leicht die Neigung, sie in einen starken Gegensatz zu bringen, als hätte man in ihnen die Vertreter zweier Hauptrichtungen der Philosophie, der aprioristischen Spekulation und der rationellen Empirie. Die Wahrheit ist aber, daß Aristoteles in starker Abhängigkeit von Plato ein System geschaffen hat, welches, nicht ohne innere Widersprüche, den Schein der Empirie mit allen jenen

Fehlern verbindet, durch welche die sokratisch-platonische Weltanschauung die empirische Forschung in der Wurzel verdirbt.[49])

Vielfach ist noch die Meinung verbreitet, Aristoteles sei ein großer Naturforscher gewesen. Seit man weiß, wie viele Vorarbeiten auf diesem Gebiete vorhanden waren,[50]) wie unbefangen sich Aristoteles fremde Beobachtungen und Mitteilungen aller Art aneignet, ohne die Verfasser zu zitieren, und wie Vieles in seinen Überlieferungen den Schein eigner Beobachtung erregt, was nie beobachtet sein kann, weil es total falsch ist,[51]) mußte die Kritik gegenüber dieser Meinung erwachen, aber sie ist bisher schwerlich radikal genug zu Werke gegangen. Was aber Aristoteles auf alle Fälle bleibt, ist das Lob, welches Hegel ihm gespendet hat, daß er den Reichtum und die Zerstreuung des realen Universums dem Begriffe unterjocht habe. Wie viel oder wie wenig er in den einzelnen Wissenschaften selbständig mag geleistet haben — Hauptsache in seiner gesamten Tätigkeit bleibt jedenfalls die Sammlung des Stoffs aller damals vorhandenen Wissenschaften unter spekulativen Gesichtspunkten, also eine Tätigkeit, welche mit derjenigen neuerer Systematiker, Hegels vor allen Dingen, im Prinzip zusammenfällt.

Auch Demokrit beherrschte den ganzen Umfang der Wissenschaften seiner Zeit, und vermutlich mit größerer Selbständigkeit und Gründlichkeit als Aristoteles; allein wir haben keine Spur davon, daß er alle diese Kenntnisse unter das Joch seines Systems gebeugt habe. Bei Aristoteles wird die Durchführung des spekulativen Grundgedankens zur Hauptsache. Das Eine und Beharrende, welches Plato außerhalb der Dinge suchte, will Aristoteles in der Mannigfaltigkeit des existierenden selbst nachweisen. Wie er aus der äußeren Welt eine geschlossene Kugel macht, in deren Mittelpunkt die Erde ruht, so durchdringt die Welt der Wissenschaften die gleiche Methode, die gleiche Form der Auffassung und Darstellung und alles rundet sich um das erkennende Subjekt, dessen Vorstellungen mit naiver Verkennung aller Schranken der Erkennt-

nis als die wahren und endgültig begriffenen Objekte betrachtet werden.

Baco hat die Behauptung aufgestellt, daß die Zusammenstellung des Wissens zu einem System den ferneren Fortschritt hemme. Dies Bedenken hätte Aristoteles wenig anfechten können, denn er hielt die Aufgabe der Wissenschaft im großen und ganzen für erschöpft und zweifelte keinen Augenblick daran, daß er imstande sei, alle wesentlichen Fragen genügend zu beantworten. Wie er in ethischer und politischer Beziehung sich auf die hellenische Welt als die mustergültige beschränkte und für die großen Veränderungen, die unter seinen Augen vorgingen, wenig Sinn hatte, so kümmerte ihn auch nicht die Fülle neuer Tatsachen und Beobachtungen, welche dem Forscher durch die Züge Alexanders des Großen zugänglich gemacht wurde. Daß er Alexander begleitet habe, um seine Wißbegierde zu befriedigen, oder daß man ihm Tiere und Pflanzen ferner Zonen zur Untersuchung zugesandt habe, sind alles Märchen. Aristoteles hielt sich in seinem System an das, was man zu seiner Zeit wußte und war überzeugt, daß dies die Hauptsache sei, daß es zur Entscheidung aller prinzipiellen Fragen ausreiche.[52]) Gerade diese Geschlossenheit seiner Weltanschauung und die Sicherheit, mit welcher er sich in dem engen Kreise seines Universums bewegt, machte Aristoteles vorzüglich geeignet zum philosophischen Lehrer des Mittelalters, während die zum Fortschritt und zur Umwälzung neigende Neuzeit nichts Wichtigeres zu tun hatte, als die Fesseln dieses Systems zu sprengen.

Konservativer als Plato und Sokrates sucht Aristoteles sich überall möglichst enge an die Überlieferung, an die Volksmeinung, an die in der Sprache ausgeprägten Begriffe anzuschließen, und seine ethischen Forderungen entfernen sich möglichst wenig von den üblichen Sitten und Gesetzen hellenischer Staaten. Er ist daher zu allen Zeiten der Lieblingsphilosoph konservativer Schulen und Parteiströmungen gewesen.

Die Einheit seiner Weltanschauung erreicht Aristoteles durch

den rücksichtslosesten Anthropomorphismus. Die schlechte, vom Menschen und seinen Zwecken ausgehende Teleologie bildet einen der wesentlichsten Bestandteile seines Systems. Wie für das Wirken und Schaffen des Menschen, z. B. wenn er ein Haus oder ein Schiff bauen will, stets die Idee des Ganzen als Zweck der Tätigkeit zuerst auftritt und sodann diese Idee durch Ausführung der Teile sich im Stoffe verwirklicht, so muß notwendig auch die Natur verfahren, weil ihm eben diese Folge von Zweck und Ding, Form und Stoff für alles Existierende mustergültig ist. Nächst dem Menschen mit seinen Zwecken wird die Welt der Organismen zugrunde gelegt. Sie dienen ihm nicht nur, um im Samenkorn die reale Möglichkeit des Baumes zu zeigen, nicht nur als Urbilder für die Einteilung nach Art und Gattung, als Musterbeispiele für das Prinzip der Teleologie usw., sondern namentlich auch um durch Vergleichung der niederen und der höheren Organismen die Anschauung zu begründen, daß alles in der Welt sich nach Rangstufen und Wertbegriffen ordnen lasse: ein Prinzip, welches Aristoteles sodann nicht ermangelt, auf die abstraktesten Verhältnisse, wie oben und unten, rechts und links usw. anzuwenden und zwar mit der unzweideutigen Meinung, daß alle diese Rangverhältnisse nicht etwa nur in der menschlichen Auffassung, sondern in der Natur der Dinge begründet seien. — So wird allenthalben das Allgemeine aus dem Spezialfall, das Leichte aus dem Schwierigen, das Einfache aus dem Zusammengesetzten, das Niedrige aus dem Höheren erklärt; und gerade hierauf beruht zum großen Teil die Popularität des aristotelischen Systems, denn der Mensch, welchem ja nichts vertrauter ist als seine subjektiven Zustände beim Denken und Handeln, neigt stets dazu, auch die Kausalbeziehungen derselben zur Welt der Objekte für einfach und klar zu halten, indem er die offen vorliegende Zeitfolge des Innieren und Äußeren mit dem geheimen Getriebe der wirkenden Ursachen verwechselt. So konnte z. B. Sokrates das „Denken und Wählen", durch welches die menschlichen Hand-

lungen nach dem Zweckbegriff zustande kommen, für etwas Einfaches halten; das Resultat eines Entschlusses schien nicht minder einfach und die Vorgänge in Muskeln und Nerven werden dabei gleichgültige Nebenumstände. Die Dinge in der Natur scheinen Zweckmäßigkeit zu verraten, also entstehen auch sie durch das so einfache und natürliche Denken und Wählen. Ein menschenähnlicher Schöpfer ist damit gegeben, und da dieser unendlich weise ist, so ist auch der Optimismus der gesamten Weltanschauung damit begründet.

Aristoteles hat nun freilich in der Art, wie er sich den Zweck in den Dingen wirkend denkt, einen bedeutenden Fortschritt gemacht. (Vgl. Anm. 40.) Sobald man überhaupt über die Art und Weise der Verwirklichung des Zwecks näher nachdachte, konnte der naivste Anthropomorphismus, welcher den Schöpfer mit menschlichen Händen arbeiten läßt, nicht mehr in Betracht kommen. Eine rationalistische Weltanschauung, welche überhaupt die Religionsvorstellungen des Volkes als bildliche Darstellung übersinnlicher Verhältnisse ansah, konnte natürlich mit der Teleologie keine Ausnahme machen, und da Aristoteles hier wie überall in seiner Weise zu völliger Klarheit durchzudringen suchte, so mußte er notwendig durch die Teleologie selbst und durch die Betrachtung der organischen Welt zu einem Pantheismus geführt werden, welcher den göttlichen Gedanken überall in die Stoffe eindringen und sich auf immanente Weise im Wachsen und Werden der Dinge verwirklichen läßt. Dieser Anschauung, die sogar mit einer geringen Modifikation zu einem vollständigen Naturalismus fortgebildet werden konnte, steht jedoch bei Aristoteles eine *transzendente Gottesidee* gegenüber, welche in theoretischer Hinsicht auf dem echt aristotelischen Gedanken ruht, daß alle *Bewegung* in letzter Instanz von einem Unbewegten ausgehen müsse.[53])

Die *empirischen* Anflüge bei Aristoteles finden sich teils in vereinzelten Aussprüchen, von denen die wichtigsten jedenfalls diejenigen sind, welche den *Respekt vor den Tatsachen* fordern, teils aber in seiner Lehre von der Substanz

(οὐσία), die freilich an einem unheilbaren Widerspruche krankt. Aristoteles — hierin grundverschieden von Plato — nennt im ersten und eigentlichen Sinne die einzelnen Wesen und Dinge Substanzen. In ihnen ist die Form, das Wesentliche, verbunden mit dem Stoff; das Ganze ist ein konkretes und durchaus reales Sein; ja, Aristoteles redet bisweilen so, als komme dem konkreten Dinge eigentlich allein volle Wesenheit zu. Dies ist der Standpunkt der mittelalterlichen Nominalisten, die aber in der Tat die Meinung des Aristoteles durchaus nicht auf ihrer Seite haben; denn Aristoteles verdirbt gleich alles wieder damit, daß er noch eine zweite Art von Substanz zunächst in den Artbegriffen, sodann aber in den allgemeinen Begriffen überhaupt zuläßt. Nicht nur dieser hier vor meinem Fenster stehende Apfelbaum ist eine Wesenheit, sondern auch der Artbegriff bezeichnet eine solche. Nur wohnt das allgemeine Wesen des Apfelbaumes nicht etwa im Nebellande der Ideen, von wo es einen Ausfluß in die Dinge der Erscheinungswelt strahlt, sondern das allgemeine Wesen des Apfelbaumes hat seine Existenz in den einzelnen Apfelbäumen.

Hier liegt in der Tat, solange man sich an die Organismen hält und hier nur Art und Individuen vergleicht, ein verführerischer Schein, der auch manche Neuere geblendet hat. Wir wollen versuchen, den Punkt, wo Wahrheit und Irrtum sich scheiden, scharf zu bezeichnen.

Stellen wir uns zunächst auf den nominalistischen Standpunkt, der ein vollkommen klarer ist! Es gibt nur einzelne Apfelbäume, einzelne Löwen, einzelne Maikäfer usw. und außerdem Namen, mit welchen wir die Summe der existierenden Gegenstände zusammenfassen, die durch ihre Ähnlichkeit oder Gleichartigkeit zusammen gehören. Das „Allgemeine" ist nichts als der Name. Nun ist es nicht schwer, dieser Auffassungsweise den Schein der Oberflächlichkeit zuzuschieben, indem man darauf hinweist, daß es sich hier nicht um zufällige, beliebig vom Subjekt zusammengefaßte Ähnlichkeiten handelt,

sondern daß die objektive Natur uns offenbar geschlossene Gruppen entgegenbringt, welche durch ihre reale Zusammengehörigkeit uns zu dieser Zusammenfassung zwingen. Die verschiedensten Individuen von Löwen oder Maikäfern stehen einander doch ganz anders nahe, als der Löwe dem Tiger oder der Maikäfer dem Hirschkäfer. Diese Bemerkung ist unzweifelhaft richtig. Ihre Tragweite brauchen wir jedoch nicht lange zu prüfen, um zu finden, daß das reale Band, welches wir der Kürze wegen ohne weiteres einräumen wollen, auf jeden Fall etwas ganz anderes ist, als der allgemeine Typus der Art, den wir in unsrer Phantasie mit dem Namen „Apfelbaum" in Verbindung bringen.

Man könnte nun die metaphysische Frage nach dem Verhältnis des Einzelnen zum Allgemeinen, des Einen zum Vielen hier noch weiter verfolgen. Gesetzt es sei uns eine Formel der Stoffmischung oder der Erregungszustände in einer Keimzelle bekannt, durch welche bestimmt werden könnte, ob der Keim sich zu den Formen des Apfel- oder Birnbaums entfalten wird. Dann wird vermutlich eine jede einzelne Keimzelle außer den Bedingungen dieser Formel auch noch ihre individuellen Abweichungen und Zutaten haben, und wirklich ist im Grunde überall erst das Resultat aus dem Allgemeinen und Individuellen, oder vielmehr das konkret Gegebene, worin gar keine Unterscheidung des Allgemeinen und Individuellen stattfindet. Die Formel liegt rein in unserm Geist.

Man sieht hier leicht, daß dagegen nun wieder realistische Einsprache erhoben werden könnte; allein um den Irrtum der aristotelischen Lehre vom Allgemeinen zu verstehen, haben wir nicht nötig, diese Kette weiter zu verfolgen. Dieser Irrtum liegt schon weiter oben; denn Aristoteles hält sich direkt an das Wort. Er sucht nichts Unbekanntes hinter dem allgemeinen Wesen des Apfelbaums. Dasselbe ist vielmehr völlig bekannt. Das Wort bezeichnet direkt eine Wesenhaftigkeit, und dies geht so weit, daß Aristoteles, in der Übertragung dessen, was bei den Organismen gefunden wurde, auf andre

Gegenstände, sogar an einem Beil noch die Individualität dieses bestimmten Beiles von seinem „Beilsein" unterscheidet. Das „Beilsein" und der Stoff, das Metall, zusammengenommen machen das Beil, und kein Stück Eisen kann Beil werden, ohne von der Form, die dem Allgemeinen entspricht, ergriffen und durchdrungen zu werden. Diese Tendenz, das Wesen unmittelbar aus dem Worte abzuleiten, ist der Grundfehler der aristotelischen Begriffslehre und führt in ihren Konsequenzen, so wenig sich Aristoteles mit denselben zu befassen liebt, doch folgerichtig zu der gleichen Überschätzung des Allgemeinen gegenüber dem Besondern, welche wir bei Plato finden. Denn ist erst einmal zugegeben, daß das Wesen der Individuen in der Art liege, so muß dann auf einer höheren Stufe wieder das Wesentlichste der Art, oder anders ausgedrückt der Grund der Arten, in der Gattung liegen usw.

In der Tat zeigt sich dann auch dieser durchgreifende Einfluß der platonischen Anschauungen klar in der Methode der Untersuchung, welche Aristoteles anzuwenden pflegt. Da sieht man bald, daß sein Ausgehen von den Tatsachen und die Induktion, welche von den Tatsachen zu den Prinzipien aufsteigen soll, eine Theorie geblieben ist, welche Aristoteles selbst fast nirgend anwendet. Höchstens führt er etwa einige vereinzelte Tatsachen an und springt dann sofort von diesen zu den allgemeinsten Prinzipien, die er fortan in rein deduktivem Verfahren dogmatisch festhält.[54]) So demonstriert Aristoteles aus allgemeinen Prinzipien, daß es außer unsrer geschlossenen Weltkugel nichts geben könne; so kommt er zu seiner verderblichen Lehre von der „natürlichen" Bewegung eines jeden Körpers im Gegensatze zu der „gewaltsamen" Bewegung, zu der Behauptung, daß die linke Seite des Körpers kälter sei als die rechte, zu der Lehre vom Übergang eines Stoffes in einen andern, von der Unmöglichkeit der Bewegung im leeren Raum, zu dem absoluten Unterschied von kalt und warm, schwer und leicht usw. So konstruiert er a priori, wie viele Arten von Tieren es geben könne,

beweist aus allgemeinen Prinzipien, warum die Tiere diese oder jene Teile haben müssen, und zahlreiche andre Sätze, die dann stets wieder mit strengster Konsequenz angewandt werden und die in ihrer Gesamtheit eine erfolgreiche Forschung durchaus unmöglich machen. Diejenige Wissenschaft, zu welcher sich die platonische und aristotelische Philosophie am günstigsten stellen, ist natürlich die Mathematik, in welcher das deduktive Prinzip so glänzende Resultate erzielt hat. Aristoteles betrachtet denn auch die Mathematik als das Vorbild aller Wissenschaften, allein ihrer Anwendung in der Erforschung der Natur verschließt er den Weg, indem er überall das Quantitative auf Qualitatives zurückführt, also genau den umgekehrten Weg einschlägt, wie die neuere Naturwissenschaft.

Mit der Deduktion im Bunde steht die dialektische Behandlung der Streitfragen. Aristoteles liebt es, die Ansichten seiner Vorgänger historisch-kritisch zu erörtern. Sie sind ihm die Repräsentanten aller überhaupt möglichen Meinungen, denen dann seine eigne Ansicht abschließend gegenüber tritt. Übereinstimmung aller ist ein vollgültiger Beweis; Widerlegung aller andern Ansichten läßt die scheinbar einzig übrig bleibende als notwendig erscheinen. Schon Plato unterschied das „Wissen" von der „richtigen Meinung" durch die Fähigkeit des Wissenden, alle Einwürfe dialektisch abzuweisen und die eigne Ansicht im Kampf der Meinungen siegreich zu behaupten. Aristoteles führt die Gegner selbst auf; er läßt sie ihre Ansichten (oft mangelhaft genug!) darlegen, disputiert auf dem Papier mit ihnen und sitzt dann in eigner Sache zu Gericht. So tritt der Sieg im Disput an die Stelle des Beweises, der Meinungskampf an die Stelle der Analyse, und das ganze Verfahren bleibt ein völlig subjektives, aus welchem wirkliche Wissenschaft nicht hervorgehen kann.

Wenn man sich nun fragt, wie es möglich war, daß ein solches System nicht nur dem Materialismus, sondern jeder empirischen Richtung überhaupt auf Jahrhunderte den Weg verschließen konnte, und wie es möglich ist, daß „die organische

Weltanschauung des Aristoteles" noch heute von einer mächtigen Schule als die gegebene und unumstößliche Basis aller wahren Philosophie gepriesen wird, so dürfen wir dabei zunächst nicht vergessen, daß die Spekulation überhaupt es liebt, an die naiven Anschauungen des Kindes und des Köhlers anzuknüpfen und so gleichsam im Gebiete des menschlichen Denkens das Niedrigste und das Höchste in Verbindung zu bringen gegenüber der relativistischen Mitte. Wir haben bereits gesehen, wie der konsequente Materialismus zwar fähig ist in einer Weise, welche allen andern Systemen versagt bleibt, Ordnung und Zusammenhang in die sinnliche Welt zu bringen und wie er berechtigt ist, von hier aus selbst den Menschen mit samt seinen Handlungen als Spezialfall der allgemeinen Naturgesetze zu betrachten; wie aber dabei zwischen dem Menschen als Gegenstand der empirischen Forschung und dem Menschen, so wie das Subjekt unmittelbar sich selbst weiß, eine ewige Kluft befestigt bleibt. Daher kehrt der Versuch immer und immer wieder, ob denn nicht vielleicht das Ausgehen vom Selbstbewußtsein eine befriedigendere Weltanschauung gebe, und so stark ist der geheime Zug des Menschen nach dieser Seite, daß dieser Versuch hundertmal als gelungen betrachtet wird, wenn auch alle früheren Versuche bereits als unzulänglich erkannt sind.

Zwar wird es einer der wesentlichsten Fortschritte der Philosophie sein, wenn diese Versuche endlich definitiv aufgegeben werden; aber nimmer wird das geschehen, wenn der Einheitstrieb der menschlichen Vernunft nicht auf anderem Wege seine Befriedigung erhält. Wir sind nun einmal nicht geschaffen, bloß zu erkennen, sondern auch zu dichten und zu bauen, und mit mehr oder weniger Mißtrauen gegen die definitive Gültigkeit dessen, was Verstand und Sinne uns zu bieten vermögen, wird die Menschheit immer wieder den Mann freudig begrüßen, der es versteht, in genialer Weise, alle Bildungsmomente seiner Zeit benutzend, jene Einheit der Welt und des Geisteslebens zu *schaffen*, welche unsrer Erkenntnis versagt ist. Diese

Schöpfung wird gleichsam nur der Ausdruck der Sehnsucht einer Zeitperiode nach dem Einen und Vollkommenen sein, aber dies ist etwas Großes und für die Erhaltung und Ernährung unsres geistigen Lebens so wichtig wie die Wissenschaft, wiewohl nicht so dauerhaft als diese; denn die Forschung im Stückwerk des positiven Wissens und in den Relationen, welche allein den Gegenstand unsrer Erkenntnis ausmachen, ist absolut durch ihre Methode, und die spekulative Erfassung des Absoluten kann nur eine relative Bedeutung als Ausdruck der Anschauungen eines Zeitalters in Anspruch nehmen.

Steht uns nun aber das aristotelische System beständig als eine feindliche Macht gegenüber in Beziehung auf die klare Unterscheidung dieser Gebiete, ist es noch immer das Urbild des Verkehrten, das große Beispiel dessen, was nicht sein soll, in seiner Vermengung und Verwechslung von Spekulation und Forschung und in dem Anspruch, das positive Wissen nicht nur zusammenzufassen, sondern auch zu beherrschen; so müssen wir anderseits anerkennen, daß dies System das vollendetste Beispiel wirklicher Herstellung einer einheitlichen und geschlossenen Weltanschauung ist, welches die Geschichte uns bisher gegeben hat. Mußten wir auch den Forscherruhm des Aristoteles schmälern, so bleibt doch allein die Art, wie er das Gesamtwissen seiner Zeit in sich aufnahm und zu einer Einheit verband, eine Riesenarbeit des Geistes und neben dem Verkehrten, das wir hier nachweisen mußten, finden sich auf allen Gebieten reiche Spuren eines durchdringenden Scharfsinns. Dazu verdient Aristoteles schon allein als Urheber der Logik einen hohen Ehrenplatz in der Philosophie, und wenn die völlige Verschmelzung derselben mit seiner Metaphysik auch den Wert der Leistung an sich genommen beeinträchtigt, so steigt dadurch doch wieder die Kraft und der Zauber des Systems. In einem so fest gefügten Bau konnten die Geister ausruhen und ihre Stütze finden in gärender und treibender Zeit, als die Trümmer der alten Kultur verbunden mit den

ergreifenden Ideen einer neuen Religion in den Köpfen der Abendländer eine so große und trübe Bewegung und ein so stürmisches Ringen nach neuen Formen hervorriefen. Wie wohl war es unsern Vorfahren in dem geschlossenen Ring des sich ewig umwälzenden Himmelsgewölbes auf ihrer ruhenden Erde, und welche Zuckungen rief der scharfe Luftzug hervor, der aus der Unendlichkeit hereindrang, als Kopernikus diese Hülle sprengte!

Doch wir vergessen, daß wir noch nicht daran sind, die Bedeutung des aristotelischen Systems für das Mittelalter zu erörtern. In Griechenland gewann dasselbe erst ganz allmählich das Übergewicht über alle andern Systeme, als nach dem Untergang der klassischen Zeit, welche vor Aristoteles liegt, auch jene reiche Blüte des wissenschaftlichen Lebens, welche erst nach ihm eintrat, in Verfall kam und das schwankende Gemüt auch hier nach der stärksten Stütze griff, welche sich ihm zu bieten schien. Für einstweilen strahlte das Gestirn der peripatetischen Schule hell genug neben andern Sternen, aber der Einfluß des Aristoteles und seiner Lehre vermochte noch nicht zu hindern, daß bald nach ihm materialistische Anschauungen mit erheblicher Gewalt wieder hervortraten und selbst in seinem eignen Systeme Anknüpfungspunkte zu finden suchten.

IV. Der Materialismus in Griechenland und Rom nach Aristoteles. Epikur.

Wir haben im vorigen Kapitel gesehen, wie jene Entwicklung in Gegensätzen, welche durch Hegel eine so große Bedeutung für die philosophische Betrachtung der Geschichte gewonnen hat, stets aus den allgemeinen kulturhistorischen Verhältnissen zu erklären ist. Eine mächtig sich ausbreitende und scheinbar ihr ganzes Zeitalter durchdringende Richtung hebt sich aus und findet in der jüngeren Generation keinen

rechten Boden mehr, während aus andern, bisher verborgen strömenden Gedankenkreisen sich frische Kräfte erheben und, an den veränderten Charakter der Völker und Staaten anknüpfend, ein neues Losungswort ausgeben. Generationen erschöpfen sich in der Hervorbringung von Ideen wie der Boden, welcher längere Zeit das gleiche Produkt hervorbringt, und aus dem Brachfeld sprießt die reichste Saat hervor.

Ein solcher Wechsel von Kraft und Ohnmacht tritt auch in der Geschichte des griechischen Materialismus hervor. Materialistische Denkweise beherrschte die Philosophie des fünften Jahrhunderts vor Christo, das Zeitalter eines Demokrit und Hippokrates. Erst gegen Ende dieses Jahrhunderts wurde durch Sokrates eine spiritualistische Richtung angebahnt, die, mannigfach modifiziert, in den Systemen des Plato und Aristoteles das folgende Jahrhundert beherrscht.

Aber aus der eigenen Schule des Aristoteles gingen wieder Männer hervor, wie Dicäarch und Aristoxenus, welche die Substanzialität der Seele leugneten; endlich der berühmte Physiker Strato aus Lampsakus, dessen Lehre, soviel sich aus den spärlichen Überlieferungen entnehmen läßt, von einer rein materialistischen sich kaum unterscheidet.

Den νοῦς des Aristoteles betrachtete Strato nur noch als das auf Empfindung beruhende Bewußtsein.[55]) Die Tätigkeit der Seele faßte er als wirkliche Bewegung. Alles Sein und Leben leitete er her aus den der Materie innewohnenden Naturkräften.

Wenn wir jedoch finden, daß das ganze dritte Jahrhundert wieder durch eine neue Hebung materialistischer Denkweise bezeichnet ist, so macht Stratos Reform der peripatetischen Schule hier nur eine vermittelnde Richtung geltend. Entscheidend ist das System und die Schule Epikurs. Ja, selbst die großen Gegner dieses Mannes, die Stoiker, neigen auf dem Gebiete der Physik entschieden zu materialistischer Auffassungsweise.

Die kulturhistorische Wendung, welche der neuen Strömung

Bahn machte, war der Untergang der griechischen Freiheit und der Zusammenbruch des hellenischen Lebens, jener kurzen aber in ihrer Art einzigen Blütezeit, an deren Schluß wir die athenische Philosophie auftreten sehen. Sokrates und Plato waren Athener und Männer jenes echt hellenischen Geistes, der freilich schon unter ihren Augen zu schwinden begann. Aristoteles steht nach Zeit und Persönlichkeit schon auf der Schwelle des Übergangs; aber gestützt auf Plato und Sokrates schloß er sich noch ganz der hinter ihm liegenden Periode an. Wie eng schließt sich bei Plato und Aristoteles die Ethik noch an die Idee des Staates an! Die radikalen Reformen des platonischen Staates sind aber wie die konservativen Erörterungen der aristotelischen Politik einem Staatsideal gewidmet, welches dem überhand nehmenden Individualismus kräftigen Widerstand leisten soll.

Der Individualismus lag aber in der Zeit, und ein ganz andrer Schlag von Männern tritt jetzt auf und bemächtigt sich des Zeitgedankens. Wieder sind es die Außenwerke der griechischen Welt, welche der folgenden Epoche die Mehrzahl ihrer hervorragenden Philosophen geben, und zwar diesmal nicht jene alten hellenischen Kolonien in Jonien und Großgriechenland, sondern vorwiegend Gegenden, in welchen das griechische Element mit fremden, besonders orientalischen Kulturkreisen in Verbindung trat.[56]) Die Liebe zur positiven Naturforschung trat in diesem Zeitalter wieder lebhafter hervor, allein die Gebiete begannen sich zu trennen. Wenn auch Naturforschung und Philosophie niemals im Altertum in jenen feindlichen Gegensatz traten, den wir in der Gegenwart so oft beobachten, so sind doch die großen Namen auf beiden Gebieten nicht mehr dieselben; die Forscher pflegten sich einer Philosophenschule in freierer Weise anzuschließen, und die Häupter der Philosophenschulen waren nicht mehr Forscher, sondern vor allen Dingen Vertreter und Lehrer ihres Systems.

Der praktische Gesichtspunkt, den Sokrates in der Philosophie geltend gemacht hatte, verband sich jetzt mit dem Indi-

vidualismus und trat dadurch nur noch einseitiger hervor; denn die Stützen, welche Religion und Staatsleben dem Bewußtsein des Einzelnen in der früheren Periode noch dargeboten hatten, brachen jetzt gänzlich zusammen und der vereinsamte Geist suchte seinen einzigen Halt in der Philosophie. So kam es, daß auch der Materialismus dieser Epoche, so eng er sich auch in der Naturbetrachtung an Demokrit anlehnte, doch vor allen Dingen auf ein ethisches Ziel ausging: auf die Befreiung des Gemütes von Zweifeln und Sorgen und die Gewinnung eines stillen und heiteren Seelenfriedens.

Doch bevor wir vom Materialismus im engeren Sinne des Wortes reden (vgl. Anm. 1), seien hier einige Bemerkungen über den „Materialismus der Stoiker" eingeschaltet!

Auf den ersten Blick könnte man meinen, es gebe keinen konsequenteren Materialismus als den der Stoiker, da sie alles Wirkliche für Körper erklären. Gott und die menschliche Seele, Tugenden und Affekte sind Körper. Es kann keinen schrofferen Gegensatz geben als zwischen Plato und den Stoikern. Jener lehrt, daß der Mensch gerecht ist, wenn er an der Idee der Gerechtigkeit teil hat: nach den Stoikern muß er den Gerechtigkeitsstoff im Leibe haben.

Das klingt materialistisch genug, allein gleichwohl fehlt diesem Materialismus der entscheidende Zug: die rein materielle Natur der Materie; das Zustandekommen aller Erscheinungen, einschließlich des Zweckmäßigen und des Geistigen, durch Bewegungen des Stoffes nach allgemeinen Bewegungsgesetzen.

Der Stoff der Stoiker hat die mannigfachsten Kräfte und er wird im Grunde zu dem, was er in jedem Falle ist, erst durch die Kraft. Die Kraft aller Kräfte aber ist die Gottheit, welche die ganze Welt mit ihrer Wirkung durchstrahlt und bewegt. So stehen sich die Gottheit und der bestimmungslose Stoff fast gegenüber, wie im aristotelischen System die höchste Form, die höchste Energie und die bloße Möglichkeit alles

zu werden, was die Form in ihr wirkt: eben Gott und die Materie. Allerdings haben die Stoiker keinen transzendenten Gott und keine vom Körper absolut unterschiedene Seele, allein ihre Materie ist durch und durch beseelt, nicht bloß bewegt, ihr Gott ist mit der Welt identisch, aber er ist eben doch mehr als die sich bewegende Materie; er ist „die feurige Vernunft der Welt", und diese Vernunft wirkt das Vernünftige, das Zweckmäßige, wie der Vernunftstoff des Diogenes von Apollonia, nach Gesetzen, welche der Mensch seinem Bewußtsein, nicht seiner Anschauung sinnlicher Objekte entnimmt. Anthropomorphismus, Teleologie und Optimismus beherrschen daher das stoische System durch und durch, und der wahre Grundcharakter desselben muß als ein pantheistischer bezeichnet werden.

Eine auffallend reine und korrekte Lehre hatten die Stoiker von der Willensfreiheit. Die sittliche Zurechnung knüpft sich an die Tatsache, daß die Handlung aus dem Willen und damit aus dem innersten und eigensten Wesen des Menschen fließt; die Art aber, wie der Wille eines jeden Menschen sich gestaltet, ist nur ein Ausfluß der großen Notwendigkeit und göttlichen Vorherbestimmung, welche das ganze Getriebe des Weltsystems bis ins kleinste beherrscht.

Auch für sein Denken ist der Mensch verantwortlich, weil auch unsre Urteile nicht ohne den Einfluß unsres sittlichen Charakters zustande kommen.

Die Seele, welche körperlicher Natur ist, erhält sich eine Zeitlang nach dem Tode; schlechte und unweise Seelen, deren Stoff weniger rein und dauerhaft ist, gehen schneller unter; die guten steigen zu einem Ort der Seligen empor, wo sie verharren, bis sie im großen Weltenbrand mit allem, was ist, wieder in die Einheit des göttlichen Wesens zurückfließen.

Wie kamen nun aber gerade die Stoiker von ihrer hochgespannten Tugendlehre aus zu einer solchen, dem Materialismus in manchen Punkten nahe stehenden Weltanschauung? Zeller glaubt, wegen ihrer praktischen Richtung hätten

sie die Metaphysik in der einfachsten Form ergriffen, wie sie sich aus der unmittelbaren Erfahrung des handelnden Menschen ergibt.[57]) Diese Auffassung der Sache hat viel für sich, aber im System Epikurs ergibt sich doch noch ein tieferes Band zwischen Ethik und Physik. Sollte ein solches bei den Stoikern fehlen? Sollte nicht vielleicht Zeno gerade in Gedanken der unbedingten Einheit des Weltganzen eine Stütze seiner Tugendlehre gefunden haben? Aristoteles läßt uns im Dualismus des transzendenten Gottes und der von ihm bewegten Welt, des tierisch-beseelten Leibes und des abtrennbaren unsterblichen Geistes zurück: eine vortreffliche Grundlage für das gebrochene, aus dem Staube zur Ewigkeit emporseufzende Bewußtsein des christlichen Mittelalters, aber nicht für die stolze Autarkie des Stoikers.

Vom absoluten Monismus aus ist der Schritt zur Physik der Stoiker nicht mehr weit, denn nun müssen alle Körper bloße Vorstellung werden, oder alle Geister, samt dem, was sich in ihnen bewegt, müssen Körper werden; ja, wenn man den Körper, wie die Stoiker, einfach definiert, als das Ausgedehnte im Raume, so ist der Unterschied beider, scheinbar extrem einander gegenüberstehenden Anschauungsweisen nicht einmal groß; doch wir brechen hier ab, denn wie auch der Zusammenhang zwischen Ethik und Physik bei den Stoikern gewesen sein mag, so gehören doch jedenfalls die Spekulationen über den Raum in seinem Verhältnis zur Welt der Vorstellungen und der Körper erst den neueren Jahrhunderten an. — Wir wenden uns nun zur Erneuerung eines konsequenten, auf rein mechanischer Weltanschauung ruhenden Materialismus durch Epikur.

Epikurs Vater soll ein armer Schulmeister aus Athen gewesen sein, welcher einen Kolonieanteil auf Samos erloste. Dort wurde dann Epikur gegen Ende des Jahres 342 oder anfangs 341 geboren. In seinem 14. Jahre, erzählt man, las er in der Schule Hesiods Kosmogonie, und da alle Dinge aus dem Chaos abgeleitet wurden, fragte er, woher denn das

Chaos sei? Hierauf konnten seine Lehrer nichts antworten, das ihm genügt hätte, und von Stund an begann der junge Epikur auf seine eigne Faust zu philosophieren.

In der Tat ist auch Epikur als Autodidakt zu betrachten, obgleich die wesentlichsten Gedanken, die er in seinem System vereinigte, einzeln bereits allgemein bekannt waren. Seine enzyklopädische Vorbildung soll mangelhaft gewesen sein. Er schloß sich keiner der damals herrschenden Schulen an, studierte aber um so fleißiger die Werke Demokrits, die ihm das Fundament seiner Weltanschauung, die Lehre von den Atomen zuführten. Nausiphanes, ein zur Skepsis neigender Anhänger Demokrits, soll ihn schon auf Samos in diese Lehre eingeführt haben.

Bei alledem kann man nicht annehmen, daß Epikur aus Unkenntnis anderer Systeme seinen Weg als Autodidakt genommen habe; denn schon als Jüngling von 18 Jahren kam er nach Athen und hörte vermutlich Xenokrates, den Schüler Platos, während Aristoteles, der Gottlosigkeit angeklagt, zu Chalcis seinem Lebensende entgegensah.

Wie ganz anders war damals die Lage Griechenlands, als vor hundert Jahren, da Protagoras noch lehrte! Damals war der Gipfel äußerer Macht von Athen, der Stadt freier Bildung erreicht. Kunst und Literatur standen in höchster Blüte; die Philosophie war beseelt von übermütiger Jugendkraft. — Epikurs Studium in Athen fiel in die Zeit des Unterganges der Freiheit.

Theben war zerstört und Demosthenes lebte in der Verbannung. Aus Asien schallten die Siegesbotschaften des Makedoniers Alexander herüber; die Wunder des Orients erschlossen sich, und der erweiterte Gesichtskreis ließ mehr und mehr das hellenische Vaterland mit seiner glorreichen Vergangenheit als die abgeschlossene Vorstufe neuer Entwicklungen erscheinen, deren Woher und Wohin noch niemand kannte.

Alexander starb plötzlich zu Babylon; die letzte Zuckung der Freiheit erfolgte, um von Antipater grausam unterdrückt

zu werden. Unter diesen Wirren verließ auch Epikur wieder Athen, um nach dem ionischen Wohnsitze seiner Eltern zurückzukehren. Er soll sodann in Kolophon, Mitylene und Lampsakus gelehrt haben; an letzterem Orte gewann er seine ersten Anhänger. Erst als gereifter Mann kehrte er nach Athen zurück. Dort kaufte er einen Garten, in dem er mit seinen Anhängern lebte. Dieser Garten soll die Aufschrift getragen haben: „Fremdling, hier wird dir's wohl sein; hier ist das höchste Gut die Lust."

Mäßig und einfach lebte hier Epikur mit seinen Schülern in einträchtigem Streben, in herzlicher Freundschaft, wie in einer friedvollen Familie. In seinem Testament vermachte er den Garten seiner Schule, die noch lange dort ihren Mittelpunkt fand. Das ganze Altertum kannte kein Beispiel eines schöneren und reineren Zusammenlebens, als das Epikurs und seiner Schule.

Epikur verwaltete nie ein öffentliches Amt; doch soll er sein Vaterland geliebt haben. Er kam nie in Konflikt mit der Religion, denn er verehrte die Götter fleißig in der herkömmlichen Weise, ohne deshalb eine Ansicht von ihnen zu heucheln, die nicht die seinige war.

Das Dasein der Götter begründete er auf die klare subjektive Erkenntnis, die wir von ihnen haben; aber nicht der sei gottlos, lehrte er, der die Götter der Menge leugnet, sondern vielmehr der, welcher den Meinungen der Menge von den Göttern anhängt. Man hat sie als ewige, unsterbliche Wesen zu betrachten, deren Seligkeit jeden Gedanken an eine Sorge oder ein Geschäft ausschließt; daher gehen die Ereignisse der Natur ihren Gang nach ewigen Gesetzen und niemals greifen die Götter ein, deren Hoheit man beleidigt, wenn man glaubt, daß sie sich um uns kümmern; wir müssen sie aber verehren um ihrer Vollkommenheit willen.

Faßt man alle diese zum Teil widersprechend scheinenden Äußerungen zusammen, so ist wohl kein Zweifel, daß Epikur in Wahrheit die Vorstellung von den Göttern als ein

Element edlen menschlichen Wesens verehrte und nicht die Götter selbst als äußere Wesen. Unter diesem Gesichtspunkte einer subjektiven, das Gemüt zu harmonischer Stimmung bringenden Gottesverehrung allein lassen sich die Widersprüche lösen, in welche uns sonst das System Epikurs verwickelt bleiben müßte.

Denn wenn die Götter *sind*, aber nicht *wirken*, so würde das der gläubigen Frivolität der Massen gerade genügen, um sie zu *glauben*, aber nicht zu *verehren*, und Epikur tat im Grunde das Umgekehrte. Er verehrte die Götter um ihrer Vollkommenheit willen; dies konnte er tun, gleichviel, ob diese Vollkommenheit sich in ihren äußeren Wirkungen zeigt, oder ob sie nur in unseren Gedanken als Ideal sich entfaltet; und letzteres scheint sein Standpunkt gewesen zu sein.

In diesem Sinne dürfen wir auch nicht denken, daß seine Verehrung der Götter lediglich Heuchelei gewesen sei, um sich mit der Masse des Volkes und der gefährlichen Priesterschaft auf gutem Fuße zu erhalten; sie kam ihm gewiß von Herzen, da seine sorglosen und schmerzlosen Götter in der Tat das wirkliche Ideal seiner Philosophie gleichsam verkörpert darstellten. Es war höchstens eine Konzession an das Bestehende und gewiß eine süße Jugendgewohnheit zugleich, wenn er sich hier den Formen anschloß, die allerdings von seinem Standpunkte aus mindestens als willkürlich und in ihren Besonderheiten gleichgültig erscheinen mußten.

So konnte Epikur durch weise Frömmigkeit sein Leben würzen und dennoch das Bestreben in den Mittelpunkt seiner Philosophie setzen, jene Beruhigung der Seele zu gewinnen, die allein in der *Befreiung von törichtem Aberglauben* ihre unerschütterliche Grundlage findet.

So lehrte denn Epikur ausdrücklich, daß auch die Bewegung der Himmelskörper nicht auf Wunsch oder Antrieb eines göttlichen Wesens erfolge; auch seien die Himmelskörper nicht selbst göttliche Wesen, sondern alles sei durch eine ewige Ordnung geregelt, nach der Entstehen und Vergehen wechseln müsse.

Den Grund dieser ewigen Ordnung zu erforschen, ist das Geschäft der Naturforscher, und in dieser Erkenntnis finden die vergänglichen Wesen ihre Glückseligkeit.

Die bloße historische Kenntnis der Naturvorgänge ohne Wissen um die Gründe hat keinen Wert; denn sie befreit nicht von Furcht und erhebt nicht über den Aberglauben. Je mehr Ursachen der Veränderung wir gefunden haben, desto mehr erhalten wir die Ruhe der Betrachtung, und man darf nicht glauben, daß diese Forschung ohne Einfluß auf die Glückseligkeit sei. Denn die vornehmste Unruhe entsteht dem menschlichen Herzen daraus, daß man diese irdischen Dinge als unvergänglich und beseligend ansieht, und alsdann vor jeder Veränderung, die dennoch eintritt, zittern muß. Wer den Wechsel der Dinge als notwendig zu ihrem Wesen gehörig ansieht, ist offenbar frei von dieser Not.

Andere fürchten nach den alten Mythen eine ewige unglückliche Zukunft, oder wenn sie zu klug sind dieses zu glauben, so fürchten sie wenigstens die Beraubung alles Gefühls, welche der Tod mit sich bringt, als ein Übel, gleichsam als könnte die Seele dasselbe noch fühlen.

Der Tod ist aber für uns gleichgültig, denn er beraubt uns ja eben der Empfindung. Solange wir sind, ist der Tod nicht da; wenn nun aber der Tod da ist, sind wir nicht mehr da. Man kann aber auch nicht das Herannahen eines Dinges fürchten, das an sich selbst nichts Fürchterliches hat. Noch törichter ist es freilich, einen frühen Tod zu rühmen, den man sich ja selbst gleich geben kann. Für den ist kein Übel mehr im Leben, der sich wahrhaft überzeugt hat, daß nicht zu leben kein Übel mehr sei.

Jede Lust ist ein Gut, jeder Schmerz ist ein Übel; aber deshalb ist noch nicht jede Lust zu verfolgen und jeder Schmerz zu fliehen. Bleibende Wollüste sind allein die Seelenruhe und die Schmerzlosigkeit, und diese sind daher der wahre Zweck des Daseins.

Auf diesem Punkte weicht Epikur schroff ab von Aristipp,

der die Lust in der Bewegung fand und die einzelne Lust für den wahren Zweck erklärte. Das stürmische Leben Aristipps gegenüber dem ruhigen Gartenleben Epikurs zeigt, wie dieser Gegensatz durchgeführt wurde. Unruhige Jugend und zurückgezogenes Alter der Nation wie der Philosophie scheinen sich zugleich in diesen Gegensätzen zu spiegeln.

Nicht weniger tritt Epikur dem Aristipp, von dem er so viel gelernt hat, gegenüber, indem er die geistige Lust für höher und vorzüglicher erklärte, als die physische, denn der Geist werde nicht nur von Gegenwärtigem, sondern auch von Vergangenem und Zukünftigem erregt.

Darin war jedoch auch Epikur konsequent, daß er erklärte, die Tugenden müsse man nur um der Lust willen erwählen, wie die Heilkunst um der Gesundheit willen, allein er setzte hinzu, daß die Tugend allein von der Lust unzertrennlich; alles übrige könne als vergänglich von ihr getrennt werden. So nahe stand Epikur logisch seinen Gegnern Zeno und Chrysippus, welche erklärten, daß die Tugend allein das Gute sei; und dennoch zufolge der Verschiedenheit des Ausgangspunktes die größte Verschiedenheit der Systeme!

Alle Tugenden leitet Epikur aus der Weisheit ab, die uns lehre, daß man nicht glücklich sein könne, ohne weise, edel und gerecht zu sein, und daß man umgekehrt auch nicht weise, edel und gerecht sein könne, ohne wahrhaft glücklich zu sein. Die Physik tritt bei Epikur in den Dienst der Ethik, und es konnte nicht ausbleiben, daß diese untergeordnete Stellung auf seine Naturerklärung nachteilig einwirkte. Denn da es der ganze Zweck in der Naturerklärung ist, von Furcht und Unruhe zu befreien, so hört der Trieb des Forschens auf, sobald dieser Zweck erreicht ist. Er ist aber erreicht, sobald nachgewiesen ist, wie die Ereignisse aus allgemeinen Gesetzen hervorgehen können. Die Möglichkeit genügt hier, denn wenn ein Erfolg auf natürlichen Ursachen beruhen kann, so brauche ich schon nicht mehr nach übernatürlichen zu greifen. Man erkennt hier ein Prinzip, das der deutsche Rationalismus

des vorigen Jahrhunderts nicht selten auf die Erklärung von Wundern anwandte.

Es wird darüber vergessen zu fragen, ob und wie wir beweisen können, was der wirkliche Grund der Ereignisse sei, und dieser Mangel an Entscheidung rächt sich; denn auf die Dauer beruhigen doch nur diejenigen Erklärungen, in denen sich ein Zusammenhang und ein einheitliches Prinzip ausspricht. Ein solches Prinzip hatte zwar Epikur, wie wir unten sehen werden, in dem kühnen Gedanken, daß bei der Unendlichkeit der Welten alles überhaupt mögliche auch irgendwo und irgendwann im Universum wirklich sei, allein dieser allgemeine Gedanke hat mit dem ethischen Zweck der Physik, der sich doch auf unsre Welt beziehen muß, wenig zu schaffen.

So nahm Epikur hinsichtlich des Mondes an, er könne sein eignes Licht haben, es könne aber auch von der Sonne kommen. Wenn er sich plötzlich verfinstert, so kann ja ein vorübergehendes Erlöschen des Lichtes stattfinden; es kann aber auch sein, daß die Erde zwischen Sonne und Mond tritt und so durch ihren Schatten die Verfinsterung hervorruft.

Letztere Meinung scheint freilich die eigentliche Schulerklärung der Epikureer gewesen zu sein; allein sie wird mit der anderen so zusammengestellt, daß man sieht, die Entscheidung gilt als unwesentlich. Man kann wählen, welche Hypothese man vorzieht; nur bleibe die Erklärung natürlich.

Diese Natürlichkeit mußte auf Analogien mit anderen bekannten Fällen beruhen, denn Epikur erklärt, daß das echte Naturstudium nicht willkürlich neue Gesetze aufstellen dürfe, sondern daß es überall auf die wirklich beobachteten Vorgänge sich gründen müsse. Sobald man den Weg der Beobachtung verläßt, ist man von der Spur der Natur abgekommen und wird auf Hirngespinste getrieben.

Im übrigen ist die Naturlehre Epikurs fast völlig die des Demokrit, nur ist sie uns durch ausführlichere Nachrichten erhalten. Folgende Sätze enthalten das Wichtigste:

Aus Nichts wird Nichts, denn sonst könnte aus Allem

Alles werden. Alles was ist, ist Körper; unkörperlich ist nur der leere Raum.

Von den Körpern sind einige aus Verbindung entstanden; andere sind die, aus denen alle Verbindungen entstehen. Diese sind unteilbar und absolut unveränderlich.

Das Weltall ist unbegrenzt, und daher muß auch die Zahl der Körper eine unendliche sein.

Die Atome sind in beständiger Bewegung, teils weit voneinander entfernt, teils geraten sie nahe zusammen und verbinden sich. Einen Anfang hiervon aber gibt es nicht. In den Atomen sind keine Qualitäten, außer Größe, Figur und Schwere.

Dieser Satz, der das Vorhandensein innerer Zustände im Gegensatze zu äußeren Bewegungen und Verbindungen förmlich leugnet, bildet einen der charakteristischen Punkte des Materialismus überhaupt. Mit der Annahme innerer Zustände hat man bereits das Atom zur Monade gemacht und man bewegt sich zum Idealismus oder zum pantheistischen Naturalismus hinüber.

Die Atome sind kleiner als jede meßbare Größe. Sie haben eine Größe, aber nicht diese oder jene bestimmte, denn jede angebbare Größe kommt ihnen nicht zu.

Ebenso ist die Zeit, in welcher sich die Atome im leeren Raume bewegen, ganz unangeblich klein; ihre Bewegung hat durchaus kein Hindernis. Die Figuren der Atome sind von unangeblicher Mannigfaltigkeit, aber doch ist die Zahl der vorkommenden Formen nicht schlechthin unendlich, weil sonst die im Weltall möglichen Bildungen nicht in bestimmte, wenn auch äußerst weite Grenzen geschlossen sein könnten.[58])

In einem begrenzten Körper ist auch die Zahl wie die Verschiedenheit der Atome eine endliche, es gibt daher auch keine Teilung bis ins Unendliche.

Im leeren Raume gibt es kein Oben und Unten; dennoch muß auch hier eine Richtung der Bewegung der anderen entgegengesetzt sein. Solcher Richtungen gibt es unzählige,

bei denen man in Gedanken ein Oben und Unten denken kann.

Die Seele ist ein feiner, durch das ganze Aggregat des Leibes zerstreuter Körper, am ähnlichsten dem Lufthauch mit einer Beimischung von Wärme. Hier müssen wir die Gedanken Epikurs wieder durch eine kurze Bemerkung unterbrechen.

Unseren heutigen Materialisten würde gerade die Annahme einer solchen aus feiner Materie bestehenden Seele unter allen am meisten widerstehen. Allein während man dergleichen Annahmen jetzt meist nur noch bei phantastischen Dualisten findet, stand die Sache damals, wo man von der Art der Nerventätigkeit und den Funktionen des Gehirns nichts wußte, ganz anders. Die materielle Seele Epikurs ist ein echter Bestandteil des leiblichen Lebens, ein Organ, und nicht ein fremdartiges, für sich bestehendes und bei der Auflösung des Körpers für sich beharrendes Wesen. Dies geht aus den folgenden Ausführungen deutlich hervor:

Der Leib deckt die Seele und leitet ihr die Empfindung zu; er wird durch sie der Empfindung mit teilhaftig, jedoch unvollständig, und er verliert diese Empfindung, wenn die Seele sich zerstreut. Löst der Körper sich auf, so muß die Seele sich mit auflösen.

Die Entstehung der Bilder im Verstande kommt her von einer beständigen Ausstrahlung feiner Teilchen von der Oberfläche der Körper. Auf diese Art gehen wirkliche Abbilder der Dinge stofflich in uns ein.

Auch das Hören geschieht durch eine Strömung, die von den tönenden Körpern ausgeht. Sobald der Schall entsteht, wird der Laut aus gewissen Schwellungen gebildet, welche eine luftähnliche Strömung erzeugen.

Interessanter als jene Hypothesen, die beim Mangel aller wahren Naturforschung nicht anders als höchst kindlich ausfallen konnten, sind solche erklärende Annahmen, die von genauen positiven Kenntnissen unabhängiger sind. So ver-

suchte Epikur die Entstehung der Sprache und des Wissens auf Naturgesetze zurückzuführen.

Die Benennungen der Dinge, lehrte er, sind nicht positiv entstanden, sondern indem die Menschen, je nach der Natur der Dinge, eigentümliche Laute ausstießen. Durch Übereinkunft befestigte sich nun der Gebrauch dieser Laute, und so entwickelten sich die verschiedenen Sprachen. Neue Gegenstände veranlaßten auch neue Laute, die dann durch den Gebrauch selbst sich ausbreiteten und verständlich wurden.

Die Natur hat den Menschen mannigfach belehrt und in die Notwendigkeit versetzt, zu handeln.

Über nahe gebrachte Gegenstände entsteht von selbst Nachdenken und Forschung, bei den einen rascher, bei den andern langsamer; und so läuft die Entwicklung der Begriffe durch gewisse Perioden ins Unendliche fort.

Am wenigsten bildete Epikur die Logik aus, aber mit gutem Bedacht und aus Gründen, die seinem Denken wie seinem Charakter alle Ehre machen. Wenn man bedenkt, wie die große Masse der griechischen Philosophen durch paradoxe Behauptungen und dialektische Kunstgriffe zu glänzen suchte und weit mehr verwirrte als erklärte, so kann man den gesunden Sinn Epikurs nur loben, der ihn die Dialektik als unnütz und sogar schädlich verwerfen ließ. Er bediente sich daher auch keiner technischen Terminologie von fremdartigem Klange, sondern erklärte alles in der gewöhnlichen Sprache. Vom Redner verlangte er nichts als Deutlichkeit. Dessenungeachtet suchte er einen Kanon der Wahrheit aufzustellen.

Hier stoßen wir wieder auf einen Punkt, in welchem Epikur noch fast überall mißverstanden und unterschätzt wird. Daß seine Logik sehr einfach ist, gesteht man allgemein zu, aber mit einem geringschätzigen Seitenblick, welcher sich angesichts der wahren Sachlage schwerlich rechtfertigen läßt. Epikurs Logik ist eine streng sensualistische und empirische; von diesem Standpunkte aus will sie geprüft sein, und es dürfte sich zeigen, daß ihre wesentlichen Grundzüge, soweit wir sie aus den ver-

stümmelten und mannigfach getrübten Berichten, die uns erhalten sind, entnehmen können, nicht nur klar und konsequent sind, sondern auch unanfechtbar bis zu dem Punkte, wo der einseitige Empirismus überhaupt seine Schranke findet.

Die letzte Basis aller Erkenntnis ist die sinnliche Wahrnehmung. Sie ist an sich immer wahr; nur durch Beziehung derselben auf einen veranlassenden Gegenstand entsteht ein Irrtum. Wenn ein Wahnsinniger einen Drachen sieht, so ist diese Wahrnehmung als solche untrüglich. Er nimmt das Bild eines Drachen wahr; daran kann keine Vernunft und keine Denkregel etwas ändern. Wenn er aber glaubt, dieser Drache werde ihn verschlingen, so irrt er. Der Irrtum steckt in der Beziehung der Wahrnehmung auf das Objekt. Es ist genetisch der gleiche Irrtum, wie wenn ein Gelehrter mit der nüchternsten Forschung ein Phänomen am Himmel falsch erklärt. Die Wahrnehmung ist wahr, die Beziehung auf eine angenommene Ursache falsch.

Aristoteles lehrt freilich, wahr und falsch zeige sich nur in der Synthesis von Subjekt und Prädikat, im Urteil. „Chimäre" ist weder falsch noch wahr; wenn aber jemand sagt, die Chimäre existiert, oder sie existiert nicht, so sind diese Sätze entweder wahr oder falsch.

Überweg behauptet (Grundriß I, 4. Aufl. S. 220), Epikur habe die Wahrheit und die psychische Wirklichkeit miteinander verwechselt. Aber um dies behaupten zu können, muß er die „Wahrheit" definieren als „Übereinstimmung des psychischen Gebildes mit einem an sich vorhandenen Objekte", und diese Definition stimmt zwar mit Überwegs Logik, allein sie ist weder allgemein angenommen, noch notwendig.

Beseitigen wir den Wortstreit! Wenn Epikurs Wahnsinniger sich das Urteil bildet: „Diese Erscheinung ist das Gesichtsbild eines Drachen," so kann Aristoteles nichts mehr gegen die Wahrheit dieses Urteils einwenden. Daß der Wahnsinnige in Wirklichkeit (nicht immer!) anders urteilt, gehört nicht hierher.

Diese Bemerkung sollte auch gegen Überweg genügen, denn es gibt gewiß nichts, das so sehr im eigentlichsten Sinne des Wortes „an sich" vorhanden ist, als unsre Vorstellungen, von denen alles andre erst abgeleitet wird. Allein Überweg versteht die Sache anders, und deshalb soll auch hier dem bloßen Mißverständnis in Worten anders begegnet werden. „Wahr" kann in seiner Sprache Epikurs Wahrnehmung nicht mehr heißen, wohl aber „gewiß", weil einfach, unbestreitbar, unmittelbar gegeben.

Und nun fragt es sich: Ist diese unmittelbare Gewißheit der einzelnen, individuellen, konkreten Wahrnehmungen Basis aller „Wahrheit", auch wenn man sie in Überwegs Sinne versteht oder nicht? Der Empiriker wird sagen Ja, der Idealist (d. h. der platonische, nicht etwa der Berkeleysche!) wird sagen Nein. Auf die Tiefen dieses Gegensatzes kommen wir später. Hier genügt es, Epikurs Gedankengang völlig klar zu machen und ihn dadurch als berechtigt nachzuweisen.

Bis dahin ist Epikurs Standpunkt derjenige des Protagoras, und es ist daher von vornherein ein Mißverständnis, wenn man ihn damit glaubt widerlegen zu können, daß man die Konsequenz zieht: also müssen auch entgegengesetzte Behauptungen nach Epikur, wie nach Protagoras, gleich wahr sein. Epikur antwortete: sie sind wahr, jede für ihr Objekt. Die entgegengesetzten Behauptungen über denselben Gegenstand haben aber nur dem Namen nach denselben Gegenstand. Die Objekte sind verschieden; denn die Objekte sind eben nicht die „Dinge an sich", sondern die Sinnesbilder derselben. Diese sind der einzige Ausgangspunkt. Die „Dinge an sich" bilden noch nicht einmal die nächste, sondern erst die dritte Stufe im Prozeß der Erkenntnis.[59])

Epikur geht auf dem sichern Wege der Empirie über Protagoras hinaus, indem er die Bildung von Erinnerungsbildern anerkennt, welche aus der wiederholten Wahrnehmung entstehen und gegenüber der einzelnen Wahrnehmung

also schon den Charakter eines *Allgemeinen* haben. Diese allgemeine oder allgemein geltende Vorstellung (z. B. die Vorstellung eines Pferdes, nachdem man verschiedene solche Tiere gesehen hat) ist *weniger gewiß* als die *ursprüngliche* und *einzelne* Vorstellung, kann aber gleichwohl, eben ihrer allgemeinen Natur wegen, *für das Denken eine größere Rolle* spielen.

Sie bildet das Mittelglied beim Übergang zu den *Ursachen*, d. h. bei der Forschung nach dem *Dinge an sich*. Diese Forschung macht erst die Wissenschaft aus, denn was ist die ganze Atomistik anderes als eine Theorie über das Ding an sich, welches den Erscheinungen zugrunde liegt? Gleichwohl ist das Kriterium der Wahrheit aller allgemeinen Sätze stets ihre Bestätigung durch die Wahrnehmung, die Basis aller Erkenntnis. Die allgemeinen Sätze sind daher keineswegs vorzüglich sicher oder wahr. Sie sind zunächst nur „*Meinungen*", welche sich aus dem Verkehr des Menschen mit den Dingen von selbst entwickeln.

Diese Meinungen sind wahr, wenn sie durch die Wahrnehmungen bestätigt werden. Unsere heutigen Empiriker fordern die Bestätigung durch die „*Tatsachen*". Über das Vorhandensein einer Tatsache aber richtet wieder nur die Wahrnehmung. Wendet der Logiker ein: nicht die Wahrnehmung, sondern die methodische Prüfung entscheide über das Vorhandensein einer Tatsache, so ist dagegen zu erinnern, daß sich die methodische Prüfung selbst in letzter Linie nur auf Wahrnehmungen und deren Deutungen beziehen kann. Die elementare Tatsache ist also immer doch die Wahrnehmung und nur darin wird der Gegensatz der Standpunkte sich zeigen, ob die Methode der Verifizierung eine rein empirische ist, oder ob sie sich wesentlich auf Sätze stützt, welche als notwendig vor jeder Erfahrung betrachtet werden. Diesen Streit haben wir nicht auszumachen. Es genügt gezeigt zu haben, daß man auch im Punkt der Logik, durch die Ungunst einer feindlichen Überlieferung verführt, Epikur Oberflächlichkeit und Widersinnigkeit vorgeworfen

hat, wo er doch von seinem Standpunkte aus mindestens ebenso verständig zu Werke geht, als z. B. Descartes, der auch die ganze überlieferte Logik verwirft und einige einfache Regeln der Forschung an die Stelle setzt.

Epikur war der fruchtbarste Schriftsteller der Alten, außer dem Stoiker Chrysippus, der ihn hierin übertreffen wollte und übertraf; aber während die Bücher des Chrysippus von entlehnten Stellen und Zitaten strotzten, zitierte Epikur nie und schnitt alles aus ganzem Holze.

Unverkennbar spricht sich in dieser Verschmähung aller Zitate jener Radikalismus aus, der sich nicht selten mit materialistischen Anschauungen verbindet: eine Verschmähung des historischen Prinzips gegenüber dem naturhistorischen. Nehmen wir diese drei Punkte zusammen: daß Epikur Autodidakt war und sich keiner herrschenden Schule anschloß, daß er ferner die Dialektik haßte und sich allgemein verständlicher Sprache bediente, endlich daß er nie zitierte und die Andersdenkenden in der Regel einfach ignorierte, so haben wir hier wohl einen wesentlichen Grund des Hasses, den so manche fachmäßige Philosophen auf ihn geworfen haben. Die Beschuldigung der Ungründlichkeit fließt aus derselben Quelle, denn noch heutzutage ist nichts verbreiteter als die Neigung, in unverständlichen, durch einen Schematismus zusammenhängenden Phrasen die Gründlichkeit eines Systems zu suchen. Wenn unsere heutigen Materialisten in der Bekämpfung philosophischer Terminologie zu weit gehen und oft genug Bezeichnungen als unklar verwerfen, die einen ganz bestimmten und nur dem Anfänger nicht sofort verständlichen Sinn ergeben, so ist dies namentlich der Vernachlässigung der geschichtlich gewordenen, genauen Bedeutung der Ausdrücke zuzuschreiben. Ohne Epikur mit Bestimmtheit einen ähnlichen Vorwurf machen zu können, müssen wir doch diesem gemeinsamen Zuge des Ungeschichtlichen Beachtung schenken. Den schärfsten Gegensatz gegen den Materialismus bildet in dieser Beziehung wie in so mancher andern Aristoteles.

Es verdient Beachtung, daß die griechische Philosophie, insofern sie sich in gesunden, einheitlichen und rein intellektuell und sittlich begründeten Systemen darstellt, mit Epikur und seiner Schule abschließt, wie sie mit den ionischen Naturphilosophen beginnt. Die weitern Entwicklungen fallen den positiven Wissenschaften zu, während die spekulative Philosophie im Neuplatonismus völlig ausartet.

Als der greise Epikur zu Athen inmitten seines Schülerkreises heiter sein Leben beschloß, war bereits zu Alexandria ein neuer Schauplatz griechischen Geisteslebens eröffnet.

Die Zeit liegt noch nicht fern, in der man sich darin gefiel, alexandrinischen Geist als das Stichwort für tatenscheue Gelehrsamkeit und pedantische Wissenskrämerei zu gebrauchen. Selbst mit der Anerkennung alexandrinischer Forschungen verbindet man noch jetzt in der Regel den Gedanken, daß nur der völlige Schiffbruch eines tüchtigen nationalen Lebens dem rein theoretischen Bedürfnisse der Erkenntnis einen solchen Raum habe zugestehen können.

Diesen Ansichten gegenüber ist es auch für unsern Gegenstand von Wichtigkeit, auf den schöpferischen Geist, auf den lebendigen Funken eines großartigen und in seinem Ziel wie in seinen Mitteln kühnen und gediegenen Strebens hinzuweisen, das uns die Gelehrtenwelt Alexandrias bei näherem Einblicke zeigt.

Denn wenn die griechische Philosophie, aus materialistischen Anfängen entsprossen, nach einem kurzen und glänzenden Kreislauf durch alle erdenklichen Standpunkte in materialistischen Systemen und materialistischen Wendungen anderer Systeme ihren Abschluß fand, so hat man ein Recht, nach dem Endresultat aller dieser Wandlungen zu fragen.

Dieses Endresultat kann man in verschiedenem Sinne aufsuchen. In philosophischen Kreisen hat eine Konstruktion hie und da Beifall gefunden, welche den Gang der Philosophie mit dem Verlauf eines Tages von Nacht durch Morgen und Mittag und Abend wieder zur Nacht hin vergleicht. Die

nischen Naturphilosophen einerseits, der Epikureismus ander-
its fallen alsdann der Nacht anheim.

Man darf aber nicht vergessen, daß der Abschluß der griechi-
hen Philosophie mit der Rückkehr Epikurs zu den einfachsten
rundanschauungen nicht in den Zustand poesievoller Kindheit
r Nation zurückführte, sondern vielmehr den natürlichen Über-
ng bildete zu einem Zeitalter der fruchtbarsten Forschungen
f dem Felde der positiven Wissenschaften.

Historiker halten sich zwar gern an die Tatsache, daß in
riechenland der reißend schnelle Entwicklungsgang der Philo-
phie eine unheilbare Trennung zwischen dem Denken der
ifligen Aristokratie und dem Dichten und Trachten des Volkes
rvorbrachte; daß diese Trennung den Untergang der Nation
rbeiführte. Allein man kann dies letztere zugeben und dabei
ohl festhalten, daß der Untergang der einzelnen Nation den
ortschritt der Menschheit nicht aufhebt, ja, daß eben im Unter-
ng der Nation das Resultat ihres Strebens, gleich dem
amen der hinwelkenden Pflanze, am gereiftesten und eben
shalb am vollendetsten ausgebildet ist. Sieht man dann,
ie solche Resultate wirklich in späteren Zeiten zum Lebens-
im neuer ungeahnter Fortschritte werden, so wird man auch
n Gang der Philosophie und der wissenschaftlichen Forschung
n einem höheren kulturhistorischen Standpunkte aus un-
fangener betrachten. Nun läßt sich aber in Wirklichkeit
chweisen, wie die glänzende Naturforschung unserer Zeit in
r Epoche ihres Entstehens überall anknüpft an die Über-
ferungen der Alexandriner.

Weltbekannt sind die Bibliotheken und Schulen von Ale-
ndria, die Munifizenz der Könige, der Eifer der Lehrer und
rnenden. Allein alles das ist es nicht, was Alexandrias
storische Bedeutung macht: es ist vielmehr der Lebensnerv
er Wissenschaft, die Methode, die hier zum erstenmal in
ier Weise auftrat, die für alle Folgezeit entschied; und dieser
thodologische Fortschritt ist nicht beschränkt auf diese oder
ne Wissenschaft, selbst nicht auf Alexandria allein, er ist

vielmehr das gemeinsame Kennzeichen hellenische Forschens nach Abschluß der spekulativen Philosophie. Die Grammatik, begründet in ihren ersten Elementen durch die Sophisten, fand in dieser Zeit einen Arstarch von Samothrake, das Vorbild der Kritiker, einen Mann von dem die Philologie unserer Tage noch gelernt hat.

In der Geschichte begann Polybius Ursachen und Wirkungen in organischen Zusammenhang zu setzen. An Manthos chronologische Forschungen suchte in der neueren Zeit der große Scaliger wieder anzuknüpfen.

Euklid schuf die Methode der Geometrie und gab die Elemente, die noch in unseren Tagen dieser Wissenschaft zugrunde liegen.

Archimedes fand in der Theorie des Hebels das Fundament der ganzen Statik: von ihm bis auf Galilei machte die mechanischen Wissenschaften keinen Fortschritt mehr.

Ganz besonders aber glänzt unter den Wissenschaften diese Epoche die Astronomie, die seit Thales und Anaximand geruht hatte. Sehr bezeichnend spricht Whewell von der „induktiven Epoche Hipparchs", denn in der Tat war es die induktive Methode in ihrer ganzen Gründlichkeit und Genialität, die zum erstenmal von Hipparch gehandhabt wurde. Die Beweiskraft der induktiven Methode beruht ab auf der Voraussetzung eben jener Gesetzmäßigkeit und Notwendigkeit des Weltganges, welche Demokrit zuerst entschieden zum Bewußtsein gebracht hatte. Hieraus erklärt sich auch der tiefgreifende Einfluß der Astronomie in den Tagen eines Kopernikus und Kepler, der wahren Wiederhersteller jener Methode die Baco formulierte.

Die notwendige Ergänzung der induktiven Methode, der zweite Grundpfeiler unserer heutigen Wissenschaften ist bekanntlich das Experiment. Auch dieses wurde zu Alexandria geboren, und zwar in den Schulen der Medizin.

Durch Herophilus und Erasistratus wurde die Anatomie zur Grundlage medizinischen Wissens gemacht und

selbst Vivisektionen scheinen im Gebrauch gewesen zu sein. Eine einflußreiche Schule entstand, welche die Empirie im besten Sinne des Wortes zu ihrem Prinzip machte, und große Fortschritte lohnten dies Streben. Fassen wir all diese glänzenden Erscheinungen zusammen, so muß uns das alexandrinische Studium mit hoher Achtung erfüllen. Es war nicht Mangel an innerer Lebensfähigkeit, sondern der Gang der Weltgeschichte, der diesem Streben vorläufig ein Ziel setzte, und man kann sagen, daß die Herstellung der Wissenschaften zunächst eine Herstellung der alexandrinischen Prinzipien war.

Die Resultate der positiven Forschung im Altertum darf man nicht unterschätzen. Wir sehen hier ab von Grammatik und Logik, von Geschichte und Philologie, deren große und bleibende Leistungen niemand bestreiten wird; vielmehr wollen wir zeigen, daß gerade in jenen Wissenschaften, in welchen die neueren Jahrhunderte eine so ungemeine Entwicklung gewonnen haben, die grundlegenden Errungenschaften der griechischen Forschung von hoher Bedeutung waren.

Wer die homerische Welt mit ihren unaufhörlichen Wundern, ihrem engen Kreis des Erdrundes und ihren naiven Vorstellungen vom Himmel und den Gestirnen bedenkt, wird zugeben müssen, daß das befähigte Volk der Griechen in seiner Weltanschauung recht von vorn anzufangen hatte. Von der Weisheit der Inder, der Ägypter kamen ihm nur Bruchstücke zu, die ohne eigenes Entgegenkommen niemals zu einer bedeutenden Entwicklung hätten gelangen können. Die verzogene Zeichnung der wenigen Länder um das Mittelmeer herum, von denen schon Plato erkannte, daß sie nur einen sehr kleinen Teil des Erdganzen bilden müßten, die Fabeln von den Hyperboräern und den Völkern, die im äußersten Westen jenseit des Sonnenuntergangs wohnen, die Märchen von der Scylla und Charybdis: alles das sind Züge, die uns erkennen lassen, daß hier Erkenntnis und Dichtung kaum dem Begriff nach voneinander geschieden sind. Dem Schauplatz entsprechen die Vorgänge. Jedes Naturereignis

erscheint in Götterspuk gehüllt. Diese Wesen, aus denen der Schönheitssinn des Volkes so herrliche Typen menschlicher Kraft und Anmut schuf, sind überall und nirgends und heben jeden Gedanken an einen festen Zusammenhang von Ursache und Wirkung auf. Die Götter sind weder prinzipiell allmächtig, noch gibt es eine feste Schranke ihrer Macht. Alles ist möglich und nichts sicher zu berechnen. Der apagogische Beweissatz der griechischen Materialisten, „dann könnte ja aus Allem Alles werden", hat in dieser Welt keine Kraft, es wird wirklich aus Allem Alles, und da sich kein Blatt regen, kein Nebelstreif erheben, kein Lichtstrahl blinken kann — von Blitz und Donner zu schweigen, — ohne daß eine Gottheit dahinter ist, so ist scheinbar gar nicht einmal ein Anfang für die Wissenschaft da.

Bei den Römern stand es, abgesehen davon, daß sie ihre wissenschaftlichen Anregungen erst von den Griechen erhielten, womöglich noch schlimmer, nur daß die Vogelschau und besonders die Gewitterbeobachtung, von den Etruskern mit Sorgfalt gepflegt, eine Reihe positiver Tatsachen aus dem Gebiete der Naturvorgänge bekannt machte. So fand die beginnende griechisch-römische Kultur von Astronomie und Meteorologie kaum die dürftigsten Anfänge, von Physik und Physiologie keine Spur, von Chemie keine Ahnung. Was vorging, war alltäglich, zufällig oder wunderbar, aber nicht Gegenstand wissenschaftlichen Erkennens. Mit einem Worte, es fehlte der erste Anfang der Naturwissenschaft: die Hypothese.

Beim Endpunkte der kurzen und glänzenden Bahn, welche die alte Kultur durchlaufen, finden wir alles verändert. Der Grundsatz von der Gesetzmäßigkeit und Erkennbarkeit der Naturvorgänge steht über jeden Zweifel erhaben; das Streben nach dieser Erkenntnis hat seine geordneten Bahnen gefunden. Die positive Naturwissenschaft, auf scharfe Erforschung des Einzelnen und lichtvolle Zusammenstellung der Ergebnisse dieser Forschungen gerichtet, hat sich bereits völlig getrennt von der spekulativen Naturphilosophie, die über die

Grenzen der Erfahrung hinaus zu den letzten Gründen der Dinge hinabzusteigen sucht. Die Naturforschung hat eine bestimmte Methode gewonnen. Willkürliche Beobachtung ist an die Stelle der zufälligen getreten; Instrumente dienen die Beobachtung zu schärfen und ihre Ergebnisse festzuhalten: man experimentiert.

Die exakten Wissenschaften hatten an einer glänzenden Bereicherung und Vervollkommnung der Mathematik jenes Werkzeug gewonnen, welches den Griechen, den Arabern und den germanisch-romanischen Völkern der Neuzeit Stufe um Stufe die großartigsten praktischen und theoretischen Errungenschaften zuführte. Plato und Pythagoras hauchten ihren Schülern den Trieb mathematischen Sinnes ein. Die Bücher Euklids bilden nach mehr als zweitausend Jahren im Vaterland Newtons noch die erste Grundlage des mathematischen Unterrichts, und die uralte synthetische Methode feierte noch in den „mathematischen Prinzipien der Naturphilosophie" ihren letzten und größten Triumph.

Die Astronomie leistete an der Hand feiner und verwickelter Hypothesen über die Bewegung der Himmelskörper ungleich mehr als jene uralten Beobachter der Gestirne, die Völker von Indien, Babylonien und Ägypten je zu erreichen vermocht hatten. Eine sehr nahe zutreffende Berechnung des Planetenstandes, der Mond- und Sonnenfinsternisse, genaue Verzeichnung und Gruppierung der Fixsterne bildet noch nicht die Grenze des Geleisteten. Selbst der Grundgedanke des kopernikanischen Systems, die Versetzung der Sonne in den Mittelpunkt des Weltalls, findet sich bei Aristarch von Samos, dessen Ansicht Kopernikus sehr wahrscheinlich gekannt hat.

Betrachtet man die Erdtafel des Ptolemäus, so findet man freilich noch das fabelhafte Südland, welches Afrika mit Hinterindien verbindet und den Indischen Ozean zu einem zweiten und größeren Mittelmeer macht; allein Ptolemäus gibt dies Land nur als Hypothese; und wie sauber sieht es

bereits in Europa und den näheren Teilen von Asien und Afrika aus! Längst war die Kugelgestalt der Erde allgemein angenommen. Eine methodische Ortsbestimmung durch Längen und Breitengrade bildet ein festes Gerüst zur Behauptung des Errungenen und Einfügung aller neuen Entdeckungen. Selbst der Umfang der ganzen Erde ist schon nach einer sinnreichen Sternbeobachtung abgeschätzt. Lief hierbei ein Irrtum unter, so war es eben dieser Irrtum, welcher zur Entdeckung Amerikas führte, als Kolumbus, auf Ptolemäus fußend, den westlichen Seeweg nach Ostindien suchte.

Schon lange vor Ptolemäus hatten die Forschungen des Aristoteles und seiner Vorgänger eine Fülle von Kenntnissen über die Tier- und Pflanzenwelt naher und ferner Länder verbreitet. Genaue Beschreibung, anatomisches Erforschen des inneren Baues der organischen Körper bildete die Vorstufe zu einer zusammenfassenden Betrachtung der Formen, die, von den niedersten zur höchsten hinauf, als eine fortlaufende Betätigung gestaltender Kräfte erfaßt wurden, welche im Menschen endlich das vollendetste Gebilde der Erde darstellen. Liefen auch zahlreiche Irrtümer hier noch mit unter, so war doch, solange der Geist fernerer Forschung anhielt, die Basis von unendlichem Wert. Alexanders Eroberungszüge im Orient kamen der Bereicherung der Wissenschaften zugute und befreiten und erweiterten den Gesichtskreis durch Vergleichung. Alexandrias Fleiß mehrte und sichtete das Material. Als daher der ältere Plinius in seinem allumfassenden Werk das Ganze der Natur und Kultur zur Darstellung zu bringen suchte, konnten schon tiefere Blicke in den Zusammenhang des Menschenlebens mit dem Weltganzen getan werden. Diesem rastlosen Geist, der sein großes Werk mit einer Anrufung der Allmutter Natur beschloß und sein Leben in der Beobachtung eines Vulkans endete, war der Einfluß der Natur auf das geistige Leben des Menschen ein fruchtbarer Gesichtspunkt der Betrachtung und ein begeisternder Stachel der Forschung.

In der Physik umfaßt die Wissenschaft der Alten eine auf Experimente begründete Einsicht in die Grundlagen der Akustik, der Optik, der Statik, der Lehre von den Gasen und Dämpfen. Von den Untersuchungen der Pythagoreer über Höhe und Tiefe der Töne, bedingt durch die Massenverhältnisse der tönenden Körper, bis zu den Experimenten des Ptolemäus über die Brechung des Lichtes legte der Geist hellenischer Forschung einen weiten Weg erfolgreichen Schaffens zurück. Die gewaltigen Bauwerke, Kriegsmaschinen und Erdarbeiten der Römer beruhten auf einer wissenschaftlichen Theorie und wurden mit exakter Anwendung derselben so schnell und leicht als möglich ausgeführt, während die vielfach noch kolossaleren Leistungen der Orientalen mehr durch großartige Verwendung von Zeit und Menschenkraft unter dem Druck despotischer Dynastien zustande gekommen sind.

Die wissenschaftliche Medizin, gipfelnd in Galenus aus Pergamus, hatte das körperliche Leben in seinem schwierigsten Element, der Nerventätigkeit, bereits aufgeklärt. Das Gehirn, früher als tote Masse betrachtet, deren Nutzen man noch weniger einsah, als die Neueren den der Milz, war zum Sitz der Seele und der Funktionen der Empfindung erhoben worden. Sömmering fand im vorigen Jahrhundert die Gehirnlehre noch fast auf demselben Punkte, wo Galen sie gelassen. Man kannte im Altertum auch die Bedeutung des Rückenmarks, man wußte, Jahrtausende vor Ch. Bell, Empfindungs- und Bewegungsnerven zu unterscheiden, und Galen heilte Lähmungen der Finger zum Staunen seiner Zeitgenossen durch Einwirkung auf diejenigen Teile des Rückenmarks, denen die betreffenden Nerven entspringen. Kein Wunder, daß Galen auch die Vorstellungen schon als Resultate der Zustände des Körpers ansah.

Sehen wir so nach allen Seiten Erkenntnisse sich sammeln, die tief in das Wesen der Natur eindringen und die Annahme der Gesetzmäßigkeit alles Geschehens schon im Prinzip voraussetzen, so müssen wir nunmehr die Frage stellen: Welchen

Anteil hat der Materialismus des Altertums an der Erzielung dieser Kenntnisse und Anschauungen?

Da stellt sich denn freilich auf den ersten Blick ein höchst eigentümliches Resultat heraus. Es gehört nämlich nicht nur von den großen Erfindern und Entdeckern, mit alleiniger Ausnahme des Demokritos, kaum ein einziger bestimmt der materialistischen Schule an, sondern wir finden gerade unter den ehrwürdigsten Namen eine große Reihe von Männern, die einer möglichst entgegengesetzten idealistischen, formalistischen oder gar enthusiastischen Richtung angehören.

Vor allen Dingen ist hier die Mathematik ins Auge zu fassen. Plato, der Stammvater einer im Verlauf der Geschichte bald schön und tiefsinnig, bald fanatisch und verwirrend hervortretenden Schwärmerei, ist doch zugleich auch der geistige Stammvater einer Reihe von Forschern, welche die klarste und konsequenteste aller Wissenschaften, die Mathematik, auf den Gipfel der Höhe brachten, die sie im Altertum erreichen sollte. Die alexandrinischen Mathematiker hielten fast alle zur Schule Platos, und selbst als die Ausartungen des Neuplatonismus begannen, und die trüben Gärungen der großen Religionswende in die Philosophie hineinspielten, brachte diese Schule noch große Mathematiker hervor. Theon und seine edle, vom christlichen Pöbel zu Tode gemarterte Tochter Hypatia mögen diese Stufe bezeichnen. Eine ähnliche Richtung ging von Pythagoras aus, dessen Schule in Archytas einen Mathematiker vom ersten Range erzeugte. Kaum daß der Epikureer Polyänus neben diesen genannt werden darf. Auch Aristarch von Samos, der Vorläufer des Kopernikus, knüpfte an altpythagoreische Überlieferungen an; der große Hipparch, der Entdecker des Vorrückens der Nachtgleichen, glaubte an den göttlichen Ursprung der menschlichen Seelen; Eratosthenes hielt sich zur mittleren Akademie, welche den Platonismus mit skeptischen Elementen versetzte. Plinius, Ptolemäus, Galenus huldigten ohne strenges System pantheistischen Grundsätzen und hätten sich vielleicht vor 200

Jahren unter dem gemeinsamen Namen der Atheisten und Naturalisten mit den eigentlichen Anhängern des Materialismus zusammenwerfen lassen. Allein Plinius huldigte keinem philosophischen System, wiewohl er zum Volksglauben in offener Opposition steht und in seinen Ansichten dem Stoizismus zuneigt. Ptolemäus ist in der Astrologie befangen und folgt in der allgemeinen Grundlage seiner Weltanschauung jedenfalls mehr Aristoteles als Epikur. Galen, der von diesen am meisten Philosoph war, ist ein Eklektiker, welcher die verschiedensten Systeme kennt; allein dem epikureischen zeigt er sich am allerwenigsten geneigt. Nur in der Erkenntnislehre nahm er die unmittelbare Gewißheit der Sinneswahrnehmungen an, allein er ergänzte sie durch die Annahme unmittelbarer Verstandeswahrheiten, die vor jeder Erfahrung feststehen.[60])

Man sieht aber auch leicht, daß diese geringe Beteiligung des Materialismus an den Errungenschaften der positiven Forschung nicht zufällig, daß sie namentlich nicht etwa lediglich dem quietistischen und beschaulichen Charakter des Epikureismus zuzuschreiben ist, sondern daß in der Tat gerade das ideelle Moment bei den Eroberern der Wissenschaft mit ihren Entdeckungen und Erfindungen im engsten Zusammenhang steht.

Hier dürfen wir uns eine Vertiefung in die große Wahrheit nicht entgehen lassen, daß das objektiv Richtige und Verstandesmäßige nicht immer das ist, was den Menschen am meisten fördert, ja nicht einmal das, was ihn zu der größten Fülle objektiv richtiger Erkenntnisse führt. Wie der gleitende Körper auf der Brachystochrone schneller zum Ziele kommt, als auf der geneigten Ebene, so bringt die Gesamtorganisation des Menschen es mit sich, daß in manchen Fällen der Umweg durch den Schwung der Phantasie schneller zur Erfassung der nackten Wahrheit führt, als die nüchterne Bemühung, die nächsten und buntesten Hüllen zu zerreißen.

Es ist keinem Zweifel unterworfen, daß die Atomistik der Alten, weit entfernt, absolute Wahrheit zu haben, doch dem

Wesen der Dinge, soweit wir es wissenschaftlich begreifen können, ungleich näher kommt, als die Zahlenlehre der Pythagoreer und die Ideenlehre Platos; zum mindesten ist sie ein viel direkterer und geraderer Schritt auf die gegebenen Naturerscheinungen zu, als jene fast ganz aus dem spekulativen Dichten der individuellen Seele hervorgequollenen tiefsinnig schwankenden Philosopheme. Allein die Ideenlehre Platos ist nicht zu trennen von der grenzenlosen Liebe des Mannes zu den reinen Formen, in denen bei gänzlichem Wegfall alles Zufälligen und Gestörten, die mathematische Idee aller Gestalten angeschaut wird. Nicht anders steht es mit der Zahlenlehre der Pythagoreer. Die innere Liebe zu allem Harmonischen, der Zug des Gemütes zur Vertiefung in die reinen Zahlenverhältnisse der Musik und der Mathematik, zeugte in der individuellen Seele den erfindenden Gedanken. So zog sich von der ersten Aufstellung des *Μηδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσίτω* bis zum Abschluß der alten Kultur der gemeinsame Grundzug durch die Geschichte der Erfindungen und Entdeckungen, daß gerade die Richtung des Gemütes auf das Übersinnliche die Gesetze der sinnlichen Erscheinungswelt auf dem Wege der Abstraktion erschließen half.

Wo bleiben denn nun die Verdienste des Materialismus? Oder soll etwa gerade der phantastischen Spekulation neben sonstigen Verdiensten um Kunst, Poesie, Gemütsleben auch noch gar der Vorzug in Beziehung auf die exakten Wissenschaften eingeräumt werden? Offenbar nicht. Die Sache hat ihre Kehrseite, und diese findet sich, wenn man die indirekte Wirkung des Materialismus und sein Verhältnis zur wissenschaftlichen Methode betrachtet.

Wenn wir dem subjektiven Trieb, der individuell gestalteten Ahnung gewisser Endursachen große Bedeutung für die Richtung und die Kraft der Bewegung zur Wahrheit hin zuschreiben, so dürfen wir doch keinen Augenblick aus den Augen verlieren, wie es gerade jene phantastische Willkür des mythologischen Standpunktes ist, welche den Fortschritt der Erkenntnis

so lange und so mächtig gehemmt hat und in den weitesten Kreisen noch immer hemmt. Sobald der Mensch beginnt, die einzelnen Vorgänge nüchtern, klar und bestimmt zu betrachten, sobald er die Ergebnisse dieser Betrachtung an eine bestimmte, wenn auch irrtümliche, so doch jedenfalls feste und einfache Theorie anknüpft, ist der weitere Fortschritt gesichert. Dieser Vorgang ist von dem Prozeß des Erdenkens und Erdichtens gewisser Endursachen leicht abzutrennen. Hat letzteres, wie wir eben nachwiesen, unter günstigen Umständen einen hohen, subjektiven, auf das Ineinandergreifen der Geisteskräfte begründeten Wert, so ist der Anfang jener klaren, methodischen Betrachtung der Dinge gewissermaßen erst der wahre Anfang des Verkehrs mit den Dingen selbst. Der Wert dieser Richtung ist objektiver Natur. Die Dinge fordern gleichsam, daß man so mit ihnen verkehrt, und erst bei der geregelten Frage erteilt die Natur eine Antwort. Hier dürfen wir nun aber auf jenen Ausgangspunkt griechischer Wissenschaftlichkeit verweisen, der in Demokrit und der aufklärenden Wirkung seines Systems zu suchen ist. Die aufklärende Wirkung kam der ganzen Nation zugut; sie wurde vollzogen an der einfachsten und nüchternsten Betrachtung der Dinge, welche sich unserm Denken darbieten kann: an der Auflösung des bunten und veränderlichen Weltganzen in unveränderliche, aber bewegliche Teile. Hat auch dies Prinzip, übrigens im engsten Anschluß an den epikureischen Materialismus, seine volle Bedeutung erst in den neueren Jahrhunderten gewonnen, so hat es doch offenbar als das erste Beispiel einer vollkommen anschaulichen Vorstellungsweise aller Veränderungen auch auf das Altertum einen durchgreifenden Einfluß geübt. Hat doch selbst Plato seine „nichtseiende" aber gleichwohl für die Konstruktion des Weltgebäudes unentbehrliche Materie in bewegliche Elementarkörperchen aufgelöst, und Aristoteles, welcher sich mit aller Macht der Annahme eines leeren Raumes gegenüberstellt, welcher die Kontinuität der Materie als Dogma festhält, sucht, so gut es von diesem schwierigen Standpunkt-

gehen will, mit Demokrit in der Anschaulichkeit der Lehre von der Veränderung und Bewegung zu wetteifern.

Allerdings steht unsere heutige Atomistik seit der Ausbildung der Chemie, der Vibrationstheorie und der mathematischen Behandlung der in den kleinsten Teilchen wirkenden Kräfte in ungleich direkterem Zusammenhang mit den positiven Wissenschaften; allein die Beziehung aller sonst so rätselhaften Naturvorgänge, des Werdens und Abnehmens, des scheinbaren Verschwindens und des unerklärten Auftauchens von Stoffen auf ein einziges durchgehendes Prinzip und eine, man möchte sagen, handgreifliche Grundanschauung war denn doch im Altertum für die Naturwissenschaft das Ei des Kolumbus. Der Götter- und Dämonenspuk war mit einem einzigen großartigen Zuge beseitigt, und was nun auch tiefsinnig angelegte Naturen von Dingen denken mochten, die hinter der Erscheinungswelt liegen: die Erscheinungswelt selbst lag vom Nebel frei vor den Blicken da, und auch die echten Schüler eines Plato und Pythagoras experimentierten oder sannen nun über die Naturvorgänge, ohne die Welt der Ideen und der mystischen Zahlen mit dem unmittelbar Gegebenen zu vermengen. Diese Vermengung, in welcher einige neuere Naturphilosophen der Deutschen so stark waren, trat im klassischen Altertum erst ein mit dem Verfall der ganzen Kultur in der Zeit der schwärmerischen Neuplatoniker und Neupythagoreer. Es war die gesunde Sittlichkeit des Denkens, welche, durch das Gegengewicht des nüchternen Materialismus erhalten, die griechischen Idealisten so lange von solchen Irrwegen fern hielt. In gewisser Hinsicht behielt daher das ganze Denken des griechischen Altertums vom Anfange bis zur Zeit des vollständigen Verfalls ein materialistisches Element. Man erklärte die Erscheinungen der Sinnenwelt zunächst wieder aus dem, was man mit den Sinnen wahrnahm oder sich wenigstens als wahrnehmbar vorstellte.

Wie man also auch im übrigen über das System Epikurs als Ganzes urteilen möge, so steht doch jedenfalls so viel fest,

daß die antike Naturforschung nicht sowohl aus diesem System, als vielmehr aus der allgemeinen materialistischen Grundlage desselben Vorteil gezogen hat. Die Schule der Epikureer blieb unter allen Philosophenschulen des Altertums die geschlossenste und unverständlichste. Wie die Beispiele äußerst selten sind, daß ein Epikureer später zu andern Systemen überging, so findet man auch kaum einen Versuch zur Weiterbildung oder Umbildung der einmal angenommenen Lehren bis auf die spätesten Ausläufer der Schule. Diese sektenhafte Geschlossenheit zeugt für das starke Übergewicht der ethischen Seite des Systems über die physikalische. Als Gassendi im siebzehnten Jahrhundert das System Epikurs ans Licht zog und es dem aristotelischen gegenüberstellte, suchte er freilich auch die Ethik Epikurs, soweit es auf christlichem Boden anging, geltend zu machen, und es läßt sich nicht leugnen, daß auch diese ein starkes Ferment für die Entwicklung des modernen Geistes abgegeben hat; allein das wichtigste Faktum war eben doch die alsbaldige Losreißung des alten demokritischen Grundgedankens aus den Fesseln des Systems. Durch Männer wie Descartes, Newton und Boyle mannigfach umgestaltet, wurde die Lehre von den Elementarkörperchen und der Entstehung aller Erscheinungen durch ihre Bewegung zur Grundlage der modernen Naturwissenschaft. Das Werk aber, durch dessen Vermittlung das System Epikurs schon seit dem Beginn des Wiederauflebens der Wissenschaften mächtigen Einfluß auf die Denkweise der neueren Völker gewann, ist das Lehrgedicht des Römers Lucretius Carus, dem wir eben dieser seiner historischen Bedeutung wegen einen besonderen Abschnitt widmen werden, der uns zugleich einen tieferen Einblick in die wichtigsten Gebiete der epikureischen Lehre gewähren wird.

V. Das Lehrgedicht des Titus Lucretius Carus über die Natur.

Unter allen Völkern des Altertums stand vielleicht keines von Haus aus materialistischen Anschauungen ferner als das der Römer. Ihre Religion wurzelte tief im Aberglauben, ihr ganzes Staatsleben war von abergläubischen Formeln eingeschränkt. Die ererbten Sitten wurden mit eigensinniger Starrheit festgehalten, Kunst und Wissenschaft hatten wenig Reiz für den Römer, die Vertiefung in das Wesen der Natur noch weniger. Die praktische Richtung ihres Lebens herrschte über jede andere, aber auch sie war nicht materialistisch, sondern durchweg spiritualistisch. Herrschaft ging ihnen über Reichtum, Ruhm über Wohlbefinden, ein Triumph über alles. Ihre Tugenden waren nicht die der Friedensliebe, des unternehmenden Kunstfleißes, der Gerechtigkeit, sondern die des Mutes, der Ausdauer, der Mäßigkeit. Die Laster der Römer waren ursprünglich nicht Üppigkeit und Genußsucht, sondern Härte, Grausamkeit und Treulosigkeit. Das Talent der Organisation in Verbindung mit jenem kriegerischen Charakter hatte die Nation groß gemacht, und sie war sich dessen mit Stolz bewußt. Jahrhundertelang dauerte seit ihrer ersten Berührung mit den Griechen die Abneigung, die aus der Verschiedenheit der Nationen hervorging. Griechische Kunst und Literatur drangen in Rom erst nach der Besiegung Hannibals allmählich ein, aber gleichzeitig auch Luxus und Üppigkeit und die Schwärmerei und Unsittlichkeit asiatischer und afrikanischer Völkerschaften. Die besiegten Nationen drängten sich in ihre neue Hauptstadt und bereiteten hier eine Mischung aller Elemente des alten Völkerlebens vor, während die Großen mehr und mehr an Bildung und feinerem Lebensgenuß Geschmack fanden. Feldherren und Statthalter raubten die Werke griechischer Kunst zusammen, Schulen griechischer Philosophen und Redner wurden eröffnet und mehrmals wieder verboten; man

fürchtete das auflösende Element der griechischen Bildung, aber man konnte seinen Reizen je länger je weniger widerstehen. Der alte Cato selbst lernte Griechisch, und als erst die Sprache und Literatur bekannt wurde, konnte die Einwirkung der Philosophie nicht ausbleiben.

In den letzten Zeiten der Republik war dieser Prozeß so weit vollendet, daß jeder gebildete Römer Griechisch verstand, daß die jungen Adeligen ihre Studien in Griechenland machten, und daß die besten Köpfe die vaterländische Literatur nach dem Muster der griechischen umzubilden strebten

Damals waren es unter allen Schulen griechischer Philosophen zwei, welche besonders die Römer fesselten, die der Stoiker und der Epikureer; erstere mit ihrem rauhen Tugendstolz von Haus aus dem römischen Charakter verwandt, letztere mehr im Geiste der Zeit und ihres Fortschrittes, beide aber, und dies ist für den Charakter der Römer bezeichnend, von praktischer Tendenz und dogmatischer Form.

Diese Schulen, die so manches Gemeinsame hatten bei all ihren schroffen Gegensätzen, trafen sich freundlicher in Rom als in ihrem Heimatlande. Zwar verpflanzten sich die maßlosen Verleumdungen der Epikureer, welche seit Chrysippus von den Stoikern geflissentlich waren verbreitet worden, alsbald auch nach Rom. Auch in Rom hielt die Masse den Epikureer für einen Sklaven seiner Lüste, und mit doppelter Oberflächlichkeit glaubte man über seine Naturphilosophie absprechen zu können, weil kein Gehege unverständlicher Ausdrücke sie beschirmte. Leider hat auch Cicero die Epikureische Lehre im schlimmen Sinne des Wortes popularisiert und dadurch manches in einen Schein der Lächerlichkeit gebracht, der in strengerer Fassung verschwindet. Allein bei alle dem waren die Römer meist vornehme Dilettanten, die sich das Interesse für ihre Schulen nicht so tief gehen ließen, daß sie nicht auch imstande gewesen wären, Entgegengesetztes zu schätzen. Die Sicherheit ihrer weltlichen Stellung, die Universalität ihrer Lebensbeziehungen erhielt diese Männer vor-

urteilsfrei. Daher kommen selbst bei Seneca noch Äußerungen vor, die Gassendi einen Anhaltspunkt gegeben haben, ihn zum Epikureer zu machen. Brutus, der Stoiker, und Cassius, der Epikureer, tauchen gemeinsam ihre Hand in das Blut des Cäsar. — Aber dieselbe populäre und abgeflachte Auffassung der epikureischen Lehre, welche uns bei Cicero zum Nachteil derselben entgegentritt, macht es nicht nur möglich, daß zwischen dem Epikureismus und den verschiedensten anderen Schulen Freundschaft besteht, sondern sie verwischt auch den Charakter der meisten römischen Epikureer selbst und gibt so den gemeinen Vorwürfen einen Anhaltspunkt in der Wirklichkeit. Bereits zu einer Zeit, wo ihnen die griechische Bildung noch ganz äußerlich war, hatten die Römer angefangen, die rauhe Strenge der alten Sitten gegen eine Neigung zu Schwelgerei und Üppigkeit umzutauschen, welche, wie man es bei Individuen häufig bemerkt, um so maßloser wurde, je fremder und ungewohnter ihnen die freiere Seite war. Schon zu den Zeiten des Marius und Sulla war diese Veränderung entschieden, die Römer waren praktische Materialisten geworden, und zwar oft im schlimmsten Sinne des Wortes, bevor sie die Theorie kennen gelernt hatten. Die Theorie eines Epikur war aber durchweg reiner und edler als die Praxis dieser Römer, und daher konnte nun ein doppelter Weg eingeschlagen werden: entweder sie ließen sich veredeln und nahmen Zucht und Maß an, oder sie verdarben die Theorie und mengten die Ansichten von Freund und Feind über dieselbe durcheinander, um alsdann einen Epikureismus zu haben, wie sie ihn brauchten. Selbst edlere Naturen und gründlichere Kenner der Philosophie verweilten mit Vorliebe bei dieser bequemeren Auffassung. So Horaz, wenn er sich als „ein Schwein von der Herde Epikurs“ bezeichnet; offenbar mit schalkhafter Ironie, aber nicht in dem ernsten und nüchternen Geiste des alten Epikureismus. Derselbe Horaz bezeichnet nicht selten den Cyrenaiker Aristipp als sein Vorbild.

Gediegener hielt sich Vergil, der auch einen Epikureer

m Lehrer hatte, aber mannigfache Elemente anderer Systeme
h aneignete. Unter all diesen Halbphilosophen steht als ein
nzer und echter Epikureer Titus Lucretius da, dessen
·hrgedicht „de rerum natura“ mehr als irgend etwas anderes
zu beigetragen hat, beim Aufleben der Wissenschaften auch
e Lehren Epikurs wieder hervorzuziehen und in einem
sseren Lichte erscheinen zu lassen. Noch die Materialisten
s vorigen Jahrhunderts studierten und liebten den Lucretius,
nd erst in unseren Tagen scheint sich der Materialismus
llständig von den alten Traditionen losgemacht zu haben.

T. Lucretius Carus wurde geboren im Jahre 99 und
rb schon 55 v. Chr. Von seinem Leben ist fast nichts
kannt. Es scheint, daß er unter den Wirren der Bürger-
iege einen Halt für sein inneres Leben gesucht und ihn in
r Philosophie Epikurs gefunden hatte. Daher unternahm
sein großes Gedicht, um seinen Freund, den Dichter Mem-
ius, für diese Schule zu gewinnen. Die Begeisterung, mit
r er das Heil seiner Philosophie dem trüben und nichtigen
ehalt der Gegenwart gegenübersetzt, gibt seinem Werke
was Erhabenes, einen Schwung des Glaubens und der
hantasie, der allerdings über die harmlose Heiterkeit des
ikureischen Lebens sich erhebt und oft einen stoischen Anlauf
immt. Dagegen ist es doch verfehlt, wenn Bernhardy in
iner römischen Literaturgeschichte behauptet, „von Epikur und
inen Anhängern empfing er nichts als das Gerüpp einer
'aturphilosophie“. Es liegt darin eine Verkennung Epikurs,
e sich noch deutlicher in folgender Äußerung des hervor-
ıgenden Philologen ausspricht:

„Lucretius baut zwar auf dieser Grundlegung der mecha-
ischen Natur, indem er aber bemüht war, das Recht der
ersönlichen Freiheit und der Unabhängigkeit von aller reli-
iösen Tradition zu retten, sucht er das Wissen in die Praxis
nzuführen, den Menschen durch Einsicht in den Urgrund
nd das Wesen der Dinge zu befreien und auf eigene Füße
ı stellen.“

Wir haben bereits gesehen, daß dies Streben der Befreiu
gerade der Nerv des epikureischen Systems ist; in Cicer
flacher Darstellung tritt dies freilich zurück; aber nicht umso
hat uns Diogenes von Laerte in seiner besten Biographie
eigenen Worte Epikurs erhalten, die unserer obigen Darstellu
zugrunde liegen.[61])

Wenn es aber irgend etwas war, was den Lucrez zu Epik
hinzog, was ihm die lebhafte Begeisterung einhauchte, so w
es gerade jene Kühnheit und sittliche Stärke, mit der Epik
dem Götterglauben seinen Stachel raubte, um die Sittlichk
auf einen unerschütterlichen Grund zu basieren. Dies deut
Lucrez auch offen genug an, denn gleich nach der herrliche
poetischen Einleitung an Memmius erklärt er sich folgende
maßen:

„Da auf Erden das menschliche Leben schnöde unterdrü
lag unter der Last der Religion, die ihr Haupt vom Himm
her zeigte und schauerlich anzusehen den Sterblichen drohte: –
da hat es zuerst ein griechischer Mann, ein Sterblicher, gewag
entgegen die Augen zu richten und entgegen zuerst sich z
stellen; er, den weder die Tempel der Götter, noch Blitze, no
das drohende Krachen des Himmels gebändigt haben; um
mehr nur erhebt er den kühnen Mut seines Geistes, daß
die festen Riegel der Pforten der Natur zuerst aufzubreche
begehrte."

Daß Lucrez noch mancherlei Quellen benutzt, den Empe
dokles fleißig studiert und vielleicht im naturhistorischen Teil
sogar manches aus eigener Beobachtung hinzugefügt habe
wollen wir nicht leugnen; man darf aber auch hier nicht ver
gessen, daß wir nicht wissen, was die verlorenen Bücher Epi
kurs für Schätze enthielten. Fast alle Beurteiler stellen da
Lehrgedicht des Lucrez unter den Produktionen des vorauguste
schen Zeitalters an Genialität und Kraft der Darstellung
obenan; dagegen ist doch der didaktische Teil oft trocken und
lose oder durch schroffe Übergänge mit den poetischen Schilde
rungen verknüpft.

In der Sprache ist Lucrez in hohem Grade altertümlich rauh und einfach. Die Dichter des augusteischen Zeitalters, die sich sonst über die rauhe Kunst ihrer Vorgänger weit erhaben fühlten, ehrten den Lucretius sehr. Vergil hat ihm die Verse gewidmet:

Felix, qui potuit rerum cognoscere causas
Atque metus omnes et inexorabile fatum
Subjecit pedibus strepitumque Acherontis avari.

So hat denn auch Lucrez ohne Zweifel auf die Ausbreitung der epikureischen Philosophie unter den Römern mächtig gewirkt. Ihren Höhepunkt erreichte dieselbe unter der Regierung des Augustus, denn wenn auch damals kein Vertreter wie Lucrez mehr da war, so waren doch alle jene heiteren Geister der Dichterkreise, die sich um Mäcenas und Augustus scharten, vom Geist dieser Philosophie berührt und geleitet.

Als aber unter Tiberius und Nero Greuel aller Art ans Licht traten und fast jeder Genuß durch Gefahr oder durch Schande vergiftet war, da traten die Epikureer zurück, und in dieser letzten Zeit der heidnischen Philosophie waren es vorzugsweise die Stoiker, die den Kampf gegen Laster und Feigheit aufnahmen und mit unbekümmertem Mut, wie ein Seneca, ein Pätus Thrasea, den Tyrannen als Opfer fielen.

Ohne Zweifel war auch die epikureische Philosophie in ihrer Reinheit, und namentlich in der Ausbildung, die der charakterstarke Lucrez ihr gegeben hatte, ganz dazu angetan, eine solche Erhabenheit der Gesinnung zu verleihen; allein gerade die Reinheit, Stärke und Kraft der Auffassung, welche Lucrez bewährte, wurde dieser Schule selten und vielleicht seit Lucrez bis auf unsere Tage nie wieder zuteil. Es verlohnt sich deshalb wohl der Mühe, das Werk dieses merkwürdigen Mannes näher zu betrachten.

Die Einrichtung desselben bildet eine in bilderreicher Mythologie und klarer Gedankentiefe durchgeführte Anrufung der Göttin Venus, der Spenderin des Lebens, des Gedeihens und des Friedens.

Hier haben wir gleich die eigentümliche Stellung des Epikureers zur Religion. Ihre Ideen nicht nur, sondern auch ihre poetischen Gestalten werden mit unverkennbarer Andacht und Innigkeit von demselben Manne benutzt, der es unmittelbar darauf, in der oben mitgeteilten Stelle, als wichtigsten Punkt seines Systems voranstellt, daß es die schmachvolle Gottesfurcht beseitige. Der altrömische Begriff der „religio", welcher trotz der Ungewißheit der Etymologie doch sicher eben das Element der Abhängigkeit und Gebundenheit des Menschen gegenüber den göttlichen Wesen hervorhebt, muß natürlich für Lucrez gerade das umfassen, was ihm das Verwerflichste ist. Lucrez ruft also die Götter an und bekämpft die Religion, ohne daß in dieser Beziehung auch nur ein Schatten von Zweifel oder Widerspruch in seinem Systeme zu entdecken wäre.

Nachdem er gezeigt hat, wie durch die freien und kühnen Forschungen des Griechen (damit ist Epikur gemeint, Demokrit wird von unserm Dichter auch gefeiert, doch steht er ihm ferner) die Religion, die ehemals den Menschen grausam unterdrückte, zu Boden geworfen ist und mit Füßen getreten wird, wirft er die Frage auf, ob denn diese Philosophie nicht auf den Weg der Unsittlichkeit und des Verbrechens führe.

Er zeigt, wie im Gegenteil die Religion die Quelle der größten Greuel sei, und wie gerade die unverständige Furcht vor ewigen Strafen die Menschen bewege, Lebensglück und Seelenfrieden den Schrecknissen der Seher zum Opfer zu bringen.[62])

Dann wird der erste Grundsatz entwickelt, daß Nichts jemals aus dem Nichts entstehe. Dieser Satz, den man heutzutage eher als erweiterten Erfahrungssatz hinnehmen würde, soll, ganz entsprechend dem damaligen Standpunkte der Wissenschaften, vielmehr aller wissenschaftlichen Erfahrung als heuristisches Prinzip zugrunde gelegt werden. Wer da wähnt, es entstehe etwas aus Nichts, kann sein Vorurteil jeden Augenblick bestätigt finden. Erst wer vom Gegenteil überzeugt ist,

at den richtigen Geist des Forschens und wird dann auch ie wahren Ursachen der Erscheinungen entdecken. Bewiesen ird der Satz aber durch die Betrachtung, daß, wenn Dinge us dem Nichts entstehen könnten, diese Entstehungsweise ihrer atur nach gar keine Schranke hätte, und Alles müßte aus llem hervorgehen können. Es müßten dann Menschen aus em Meer und Fische aus der Erde auftauchen können; kein ier, keine Pflanze würde sich in der Bestimmtheit der Gattung rterhalten.

Dieser Betrachtung liegt der ganz richtige Gedanke zu runde, daß beim Entstehen aus dem Nichts kein bestimmter Grund mehr gedacht werden kann, warum etwas nicht entehen sollte, und daß daher eine solche Weltordnung ein eständiges buntes und sinnloses Spiel des Werdens und Bergehens fratzenhafter Ausgeburten werden müßte. Umekehrt wird dann eben aus der Regelmäßigkeit der Natur, ie im Frühling Rosen, im Sommer Getreide, im Herbst die Trauben darbietet, darauf geschlossen, daß durch ein zu bestimmter Zeit erfolgendes Zusammenströmen der Samen der Dinge die Schöpfung sich vollziehe. Es ist daher anzunehmen, aß es gewisse, vielen Dingen gemeinsame Körper gebe, wie ie Buchstaben den Worten gemeinsam sind.

In ähnlicher Weise wird gezeigt, daß auch nichts wirklich ntergeht, sondern daß nur die Teile der vergehenden Dinge ich zerstreuen, wie sich die Teile sammeln, wo etwas entsteht.

Dem naheliegenden Einwurf, daß man aber die Teilchen, elche sich sammeln oder zerstreuen, nicht sehen könne, begegnet ucrez mit der Schilderung eines gewaltigen Windsturmes. Zur größeren Klarheit wird das Bild eines reißenden Waldtromes daneben gestellt und gezeigt, wie sich die unsichtbaren Teilchen des Windes genau so äußern, wie die sichtbaren des Wassers. Wärme, Kälte, Schall werden in gleicher Weise als Zeugnis für das Dasein einer unsichtbaren Materie angeführt. Noch feinere Beobachtung spricht sich in folgenden Beispielen aus: Gewänder, welche man am brandenden Gestade ausbreitet, wer-

den feucht; bringt man sie in die Sonne, so werden sie trock
ohne daß man die Wasserteilchen kommen und entfliehen sie
Sie müssen also so klein sein, daß man sie nicht sehen kan
Ein Ring, den man jahrelang am Finger trägt, wird dünn
der Fall des Tropfens höhlt den Stein; die Pflugschar ni
sich im Acker ab; das Straßenpflaster wird von den Füß
ausgetreten; welche Teilchen aber in jedem Augenblick v
schwinden, hat uns die Natur nicht zu sehen vergönnt. Eber
kann auch keine Sehkraft der Augen die Teilchen entdeck
die bei allem übrigen Werden und Vergehen hinzu komm
und schwinden. Also wirkt die Natur durch unsichtbare Körp
chen (die Atome).

Es folgt dann der Beweis, daß nicht alles mit Mate
ausgefüllt sei, daß es vielmehr einen leeren Raum gebe,
dem sich die Atome bewegen. Als wichtigster Grund wi
hier wieder der aprioristische vorausgestellt: daß nämlich
absoluter Raumerfüllung die Bewegung unmöglich sein würd
die wir doch beständig in den Dingen wahrnehmen. Dar
erst folgen die Beobachtungsgründe. Auch durch das dichte
Gestein dringen Wassertropfen. Die Nahrungsstoffe der lebe
den Wesen durchdringen den ganzen Körper. Die Kälte, d
Schall dringen durch die Wände. Endlich kann der Unt
schied des spezifischen Gewichts nur auf die größere oder g
ringere Ausdehnung des leeren Raumes zurückgeführt werde
Dem Einwand, daß doch auch den Fischen sich das Wass
vorn öffne, weil es hinter ihnen wieder Raum findet, begegn
Lucrez mit der Behauptung, daß eben der erste Anfang dies
Bewegung ganz undenkbar sei; denn wohin soll das Wass
vor dem Fisch, wenn der Raum, in den es strömen soll, no
nicht da ist? Ebenso muß bei dem Auseinanderspringen vo
Körpern für den Augenblick ein leerer Raum entstehen. Ve
dichtung und Verdünnung der Luft kann diese Vorgänge nic
erklären, denn wenn sie auch stattfindet, so muß sie doch selb
wieder darauf beruhen, daß die Teilchen mittels des sie trennen
den leeren Raumes sich dichter aneinander drängen können.

Außer den Körpern und dem leeren Raum gibt es aber nichts. Alles was ist, ist entweder aus diesen beiden verbunden, oder ein Vorgang an diesen. Auch die Zeit ist nichts für sich, sondern nur eine Empfindung dessen, was in einem Zeitraume geschehen ist und was früher oder später ist; sie hat also für sich auch nicht einmal eine solche Wirklichkeit, wie der leere Raum; vielmehr sind auch die Ereignisse der Geschichte alle nur als Vorgänge an Körpern und im Raume derselben zu betrachten.

Die Körper sind aber alle entweder einfach (die Atome, Lucrez nennt sie gewöhnlich „Anfänge", principia oder primordia rerum) oder zusammengesetzt; jene sind durch keine Gewalt zerstörbar. Die Teilbarkeit ins Unendliche ist unmöglich, denn da sich jedes Ding leichter und schneller auflöst als bildet, so würde im Lauf unendlicher Zeit die Zerstörung so weit gegangen sein, daß die Wiederherstellung der Dinge nicht erfolgen könnte. Nur weil die Teilbarkeit eine Grenze hat, werden die Dinge erhalten. Auch würde die Teilbarkeit ins Unendliche die Gesetzmäßigkeit in der Erzeugung der Wesen aufheben, da, wenn nicht unveränderliche kleinste Teile zugrunde liegen, alles ohne feste Regel und Folge entstehen könnte.

Die Ausschließung der unendlichen Teilbarkeit ist der Schlußstein der Lehre von den Atomen und dem leeren Raum; nach ihrer Erhärtung macht daher der Dichter eine Pause, welche der Polemik gegen andere Naturauffassung, insbesondere gegen Heraklit, Empedokles und Anaxagoras gewidmet ist. Bemerkenswert ist dabei das Lob des Empedokles, dessen nahe Verwandtschaft mit dem Materialismus wir schon oben hervorgehoben haben. Nach einem in erhabenen Bildern ausgeführten Lob der Insel Sizilien fährt der Dichter fort:

Aber wie weit ihr Gebiet, wie sehr sie der Völker Bewundrung
Regt durch mancherlei Reiz, und wie den Wanderer anlockt,
Prangend in Fülle des Guts und stark durch Kraft der Bewohner:
Nichts doch, eracht' ich, hegte sie je, dem Manne vergleichbar,

Heiliger nichts und teurer und nie ein größeres Wunder.
Seine Gesänge zumal, aus göttlicher Fülle des Herzens
Schallen sie laut und legen uns dar so herrliche Lehren,
Daß von menschlichem Stamm er kaum entsprossen erscheinet.[63])

Die Polemik selbst übergehen wir. Den Schluß des ersten Buches bildet die Frage nach der Gestaltung des Weltganzen. Hier verwirft Lucrez, wie in allen diesen Lehren treu dem Vorgange Epikurs folgend, vor allen Dingen die Annahme bestimmter Grenzen der Welt. Nehme man auch eine äußerste Grenze an und denke sich von dieser aus mit kräftiger Hand einen Wurfspieß geschleudert: wird ihn etwas hemmen, oder wird er ins Unendliche fortfliegen? In beiden Fällen zeigt sich, daß ein wirkliches Ende der Welt undenkbar ist.

Eigentümlich ist hier der Grund, daß bei einer bestimmten Begrenzung der Welt längst alle Materie sich auf dem Boden des begrenzten Raumes müsse angesammelt haben. Hier begegnen wir einer wesentlichen Schwäche der ganzen Naturanschauung Epikurs. Die Gravitation nach der Mitte, welche von andern Denkern des Altertums vielfach bereits angenommen war, wird ausdrücklich bekämpft. Leider ist diese Stelle des Lucrezischen Lehrgedichtes stark verstümmelt, doch läßt sich sowohl der Nerv der Beweisführung, als auch der eigentliche Grundirrtum noch wohl erkennen. Epikur nimmt nämlich das Gewicht, die Schwere, neben der Widerstandskraft als eine wesentliche Eigenschaft der Atome an. Hier vermochten die tiefsinnigen Denker, welche den Materialismus des Altertums schufen, sich nicht völlig vom gewöhnlichen Sinnenschein zu befreien; denn obwohl Epikur ausdrücklich lehrt, daß es im leeren Raum genau genommen kein oben und unten gebe, so wird doch eine bestimmte Richtung für den Fall sämtlicher Atome des Universums festgehalten. In der Tat war auch die Abstraktion von der gewöhnlichen Sinnesanschauung der Schwere keine geringe Geistesarbeit der Menschheit. Die Lehre von den Antipoden, welche schon früh aus der Erschütterung des Glaubens an den Tartarus in Verbindung mit astro-

nomischen Studien sich entwickelt hatte, kämpfte im Altertum vergebens gegen die natürliche Anschauung eines ein für allemal gegebenen oben und unten. Wie zäh solche Anschauungen, welche die Sinne uns immer und immer wieder vorrücken, der wissenschaftlichen Abstraktion weichen, hat die Neuzeit noch an einem andern großen Beispiel gesehen: an der Lehre von der Bewegung der Erde. Noch ein Jahrhundert nach Kopernikus gab es wissenschaftlich gebildete und frei denkende Astronomen, welche geradezu das natürliche Gefühl von der Festigkeit und Ruhe der Erde als Beweisgrund gegen die Richtigkeit des Kopernikanischen Systemes vorbrachten.

Von der Grundanschauung der Schwere der Atome ausgehend, vermag nun das epikureische System auch nicht eine doppelte und in der Mitte sich aufhebende Richtung derselben anzunehmen. Denn, da überall, also auch in dieser Mitte, noch leerer Raum zwischen den Körperchen bleibt, so können sie einander nicht stützen. Wollte man aber annehmen, daß sie sich in der Mitte bereits zu einer absoluten Dichtigkeit durch unmittelbare Berührung zusammengedrängt hätten, so müßten sich nach Epikurs Lehre hier in der unendlichen Dauer der Zeiten schon sämtliche Atome angesammelt haben, so daß auf der Welt nichts mehr geschehen könnte.

Die Schwächen dieser ganzen Anschauungsweise brauchen wir nicht kritisch nachzuweisen.[64]) Weit interessanter ist es für die denkende Verfolgung menschlicher Entwicklung, zu sehen, wie schwer es war, in der Betrachtung der natürlichen Dinge auf eine geläuterte Anschauung zu kommen. Wir bewundern Newtons Entdeckung des Gravitationsgesetzes und bedenken wenig, wie viele Schritte bis dahin zu tun waren, um auch diese Lehre so zu zeitigen, daß sie von einem bedeutenden Denker gefunden werden mußte. Als die Entdeckung des Kolumbus mit einem Schlage die alte Lehre von den Antipoden in ein völlig neues Licht rückte und die epikureischen Anschauungen in diesem Punkte endgültig beseitigte, lag die Notwendigkeit einer Reform des ganzen Begriffes der Schwere

schon vor. Dann kam Kopernikus, dann Kepler, dann die Erforschung der Fallgesetze durch Galilei, und nun endlich war alles zur Aufstellung einer völlig neuen Anschauungsweise vorbereitet.

Gegen Schluß des ersten Buches trägt Lucrez in Kürze die großartige, zuerst von Empedokles aufgestellte Ansicht vor, nach welcher die gesamte Zweckmäßigkeit des Alls und insbesondere auch der Organismus lediglich ein aus der Unendlichkeit des mechanischen Geschehens sich ergebender Spezialfall ist.[65])

Wenn wir auch die aristotelische Teleologie großartig finden, so dürfen wir doch der unbedingt durchgeführten Zerstörung des Zweckbegriffes dies Beiwort ebensowenig versagen. Es handelt sich hier um den eigentlichen Schlußstein des ganzen Gebäudes materialistischer Weltanschauung, um einen Teil des Systems, der von neuern Materialisten keineswegs immer genügend ist beobachtet worden. Ist die Lehre vom Zweck uns heimlicher, so trägt sie auch eben mehr von der menschlichen Einseitigkeit der Auffassung in sich. Die gänzliche Entfernung dessen, was aus engen menschlichen Verhältnissen in die Dinge hineingetragen wird, mag etwas Unheimliches haben, allein das Gefühl ist eben kein Argument, es ist höchstens ein heuristisches Prinzip, und, gegenüber scharfen logischen Konsequenzen, vielleicht eine Andeutung von weiteren Lösungen, die ein für allemal hinter diesen Konsequenzen, nie vor ihnen liegen.

„Denn wahrlich," sagt Lucrez, „weder haben die Atome sich nach scharfsinniger Erwägung ein jedes in seine Ordnung gestellt, noch sicher festgestellt, welche Bewegungen ein jedes geben sollte; sondern weil ihrer viele in vielfachen Wandlungen durch das All von Stößen getroffen von Ewigkeit einhergetrieben werden, so haben sie jede Art der Bewegung und Zusammensetzung durchgemacht und sind endlich in solche Stellungen gekommen, aus welchen diese ganze Schöpfung besteht, und nachdem diese sich durch viele und lange Jahre

rhalten hat, bewirkt sie, seit sie einmal in die passende Bewegung geworfen ist, daß die Ströme mit reichen Wogen das ierige Meer ernähren, und daß die Erde, vom Strahl der Sonne gewärmt, neue Geburten zeugt, und das Geschlecht es Lebenden sprießt und blüht, und die hingleitenden Funken es Äthers lebendig bleiben."

Das Zweckmäßige nur als einen Spezialfall alles dessen, oas gedacht werden kann, aufzufassen, ist ein ebenso großer Gedanke, als es scharfsinnig ist, die Zweckmäßigkeit des Bestehenden auf den Bestand des Zweckmäßigen zurückzuführen. Eine Welt, die sich selbst erhält, ist danach nur der eine Fall, er bei unzähligen Kombinationen der Atome sich im Laufe er Ewigkeit von selbst ergeben muß, und nur eben der Umtand, daß die Natur dieser Bewegungen darauf führt, daß ie sich im großen Ganzen erhalten und immer neu erzeugen, ibt den Verhältnissen dieser Welt die Dauer, deren wir uns rfreuen.

Im zweiten Buch setzt Lucrez die Bewegung der Atome nd die Eigenschaften derselben näher auseinander. Die Atome ind, so lehrt er, in ewiger Bewegung, und diese Bewegung st nach dem Naturgesetz ursprünglich ein beständiger gleichmäßiger ewiger Fall durch die schrankenlose Unendlichkeit des eeren Raumes.

Hier ergibt sich aber eine große Schwierigkeit für das System Epikurs: wie soll aus diesem ewigen gleichmäßigen Fall der Atome die Weltbildung hervorgehen? Bei Demokrit vgl. oben S. 43 und f.) fallen die Atome mit verschiedener Schnelligkeit; die schweren stoßen auf die leichten, und damit st der Anfang des Werdens gegeben. Epikur leitet die verschiedene Schnelligkeit des Falles der Körper in der Luft oder m Wasser ganz richtig vom Widerstande des Mediums ab. Hierin folgt er Aristoteles, um sich alsbald um so schroffer von hm zu trennen. Dieser leugnet nicht nur den leeren Raum, ondern er leugnet auch die Möglichkeit, daß sich in einem eeren Raume irgend etwas bewegen könne. Epikur, mit einer

besseren Ansicht von der Bewegung, findet umgekehrt, daß d
Bewegung im Leeren nur um so schneller gehen muß, we
aller Widerstand fehlt. Aber wie schnell denn? Hier lieg
wieder eine Klippe des Systems.

Vergleichsweise wird gesagt, daß sich die Atome im leere
Raum mit noch ungleich größerer Schnelligkeit bewegen al
die Sonnenstrahlen, welche im Nu den Raum von der Sonn
zur Erde durchfliegen;[66]) aber ist dies ein Maß? Gibt e
hier überhaupt noch ein Maß der Schnelligkeit? Offenba
nicht; denn im Grunde muß jeder gegebene Raum in unend
lich kleiner Zeit durchflogen werden, und da der Raum absolu
unendlich ist, so wird diese Bewegung, solange keine Gegen
stände da sind, an denen sie sich messen könnte, eine un
bestimmte Größe; die Atome aber, die sich alle parallel un
gleich schnell bewegen, sind relativ in vollkommener Ruh
Diese Folge seiner Abweichung von Demokrit scheint Epiku
sich keineswegs hinlänglich klar gemacht zu haben; höch
sonderbar aber ist das Auskunftsmittel, durch welches er z
einem Anfang der Weltbildung gelangt.

Wie kamen die Atome, die ihrer ungestörten Natur nac
einfach gerade und parallel wie die Regentropfen sich fort
bewegen, zu Seitenbewegungen, zu schnellen Wirbeln un
zahllosen, bald unauflöslich festen, bald in ewiger Gesetz
mäßigkeit sich lösenden und neu gestaltenden Verbindungen
Sie müssen zu einer ganz unbestimmbaren Zeit begonnen
haben von der geraden Richtung abzuweichen.[67]) Die geringst
Abbiegung von der parallelen Linie muß im Laufe der Zeite
eine Bewegung, ein Aufeinanderstoßen der Atome bewirken
Ist dies einmal gegeben, so müssen bei der mannigfachen Form
der Atome auch bald die kompliziertesten Wirbelbewegungen
Verbindungen und Trennungen entstehen. Aber woher de
Anfang? Hier hat das System Epikurs eine fatale Lücke
Lucrez löst das Rätsel oder zerhaut vielmehr den Knoten durch
Hinweisung auf die willkürlichen Bewegungen des Menschen
und der Tiere.[68])

Während es also eine der wichtigsten Bestrebungen des ueren Materialismus ist, auch die ganze Fülle der willkür-hen Bewegungen aus mechanischen Ursachen herzuleiten, mmt Epikur hier ein ganz unberechenbares Element in sein ystem auf. Zwar erfolgen auch ihm die meisten Hand-ungen des Menschen durch die gegebene Bewegung der stoff-hen Teile, indem eine Bewegung immer eine andere ver-laßt. Allein hier haben wir nicht nur eine offenbare und obe Durchbrechung der Kausalreihe, sondern es scheint auch ch eine weitere Unklarheit über das Wesen der Bewegung hinter zu stecken. Beim lebenden Wesen nämlich bringt der ie Wille, wie auch aus den von Lucrez gewählten Beispielen rvorgeht (II. 263—71), in kurzer Zeit sehr bedeutende irkungen hervor; so bei dem Rosse, das sich nach Beseiti-ung der Schranken in die Rennbahn stürzt. Und doch soll r Anfang ein unendlich geringer Anstoß einzelner Seelen-ome sein. Hier scheint eine ähnliche Vorstellungsweise zu-unde zu liegen, wie bei der Lehre von der Ruhe der Erde mitten der Welt, wovon weiter unten die Rede sein wird.

Alle diese Fehler hat Demokrit vermutlich nicht geteilt, ch werden wir sie milder beurteilen, wenn wir bedenken, ß noch bis auf den heutigen Tag in der Lehre von der illensfreiheit in den meisten Fällen, so fein sie auch meta-hysisch ausgesponnen sei, den eigentlichen Kern, die einfache nwissenheit und Befangenheit im Sinnenschein ausmacht.

Um die anscheinende Ruhe der Gegenstände zu erklären, ren Teilchen doch beständig in heftigster Bewegung sind, aucht der Dichter das Bild einer weidenden Herde mit ählich hüpfenden Lämmern, von welcher wir aus der Ferne chts wahrnehmen, als einen weißen Fleck auf dem grünen ügel.

Die Atome stellt nun Lucrez dar als äußerst mannigfach r Form nach. Bald glatt und rund, bald rauh und spitzig, räsielt oder hakenförmig üben sie je nach ihrer Beschaffen-it einen bestimmten Einfluß auf unsere Sinne oder auf die

Eigenschaften der Körper aus, in deren Bestand sie eingehe
Die Zahl der verschiedenen Formen ist begrenzt, von jed
Form aber gibt es unendlich viele. In jedem Körper ve
binden sich die verschiedensten Atome in besonderen Verhäl
nissen miteinander, und durch diese Kombination ist, wie b
der Kombination der Buchstaben in den Worten, eine unglei
größere Mannigfaltigkeit der Körper möglich, als sie sonst a
den verschiedenen Formen der Atome folgen könnte.

Einer recht aus dem Geist unseres Dichters hervorgegang
nen poetischen Stelle, welche hier zur Kritik der mythologische
Naturauffassung eingeflochten ist, können wir nicht umhi
einen Satz zu entnehmen.

„Wenn jemand das Meer Neptun und das Getreide Cer
nennen, und den Namen Bacchus lieber mißbrauchen, als d
Flüssigkeit beim rechten Namen nennen will, so wollen w
gestatten, daß dieser auch den Erdkreis als die Mutter d
Götter bezeichnet, wenn er es nur in Wirklichkeit unterläß
sein Gemüt mit der schnöden Religion zu beflecken.“ [69])

Nachdem Lucrez nun weiter gelehrt hat, daß die Far
und die sonstigen sinnlichen Qualitäten nicht den Atomen a
sich zukommen, sondern nur Folgen ihrer Wirkungsweise i
bestimmten Verhältnissen und Zusammensetzungen sind, gel
er zu der wichtigen Frage des Verhältnisses der Empfindun
zur Materie über.

Die Grundanschauung ist hier die, daß das Empfindend
sich aus dem nicht Empfindenden entwickelt. Der Dichte
präzisiert diese Anschauung dahin, daß nicht aus allem unte
allen Umständen sofort Empfindung hervorgehen könne, sonder
daß es sehr auf die Feinheit, Form, Bewegung und Ordnun
der Materie ankomme, ob sie Empfindendes, mit Sinne B
gabtes zeuge oder nicht. Empfindung ist nur im organische
Tierkörper,[70]) hier aber kommt sie auch nicht den Teilen a
sich zu, sondern dem Ganzen.

Hier sind wir an einem jener Punkte angelangt, wo de
Materialismus, so konsequent er sonst auch ausgebildet ist

jedesmal deutlicher oder versteckter seinen eigenen Boden verläßt. Es wird offenbar mit der Vereinigung zum Ganzen ein neues metaphysisches Prinzip eingeführt, das sich neben den Atomen und dem leeren Raum eigentümlich genug ausnimmt.

Den Beweis dafür, daß es so sei, daß die Empfindung nicht den einzelnen Atomen zukomme, sondern dem Ganzen, führt Lucrez nicht ohne Humor. Es wäre nicht übel, meint er, wenn die Menschenatome wieder lachen und weinen könnten und klug über die Mischung der Dinge reden und wieder fragen, was sie selbst denn ferner für Urbestandteile hätten. Jedenfalls müßten sie solche haben, um empfinden zu können, und dann wären sie wieder eben nicht die Atome. Hier ist freilich übersehen, daß die entwickelte menschliche Empfindung auch ein aus vielfachem niederem Empfinden durch eigentümliches Zusammenwirken entstehendes Ganze sein kann, die wesentliche Schwierigkeit bleibt jedoch auch dabei bestehen. Diese Empfindung des Ganzen kann in keinem Falle eine bloße Folge irgendwelcher Funktionen des Einzelnen sein, ohne daß das Ganze auch eine gewisse Wesenhaftigkeit hat; denn aus einer ohnehin gar nicht vollziehbaren Summierung des Nichtempfindens der Atome kann kein Empfinden der Summe stammen.

Das organische Ganze ist also neben den Atomen und dem leeren Raum ein ganz neues Prinzip, wenn es auch nicht als solches anerkannt wird.

Den Schluß des zweiten Buches bildet eine großartige und kühne Folgerung aus den bisher vorgetragenen Ansichten: die Lehre der Materialisten des Altertums von der unendlichen Anzahl der Welten, welche in ungeheuren Zeiträumen und Entfernungen neben-, über- und untereinander entstehen, Äonen lang dauern und wieder vergehen.

Weit außerhalb der Grenzen unserer sichtbaren Welt befinden sich nach allen Seiten zahllose noch nicht zu Körpern verbundene oder von endloser Zeit wieder zerstreute Atome,

die ihren stillen Fall durch Räume und Zeiträume verfolgen, die niemand ermessen kann. Da nun allenthalben durch das weite All hin sich dieselben Bedingungen vorfinden, so müssen auch die Erscheinungen sich wiederholen. Über uns, unter uns, neben uns sind daher Welten, eine unermeßliche Zahl, bei deren Erwägung jeder Gedanke an eine Lenkung dieses Ganzen durch die Götter schwinden muß. Diese alle sind dem Werden und Vergehen unterworfen, indem sie bald immer neue Atome aus dem endlosen Raume anziehen, bald durch Zerstreuung der Teile immer größere Einbuße erleiden. Unsere Erde altert schon. Der betagte Ackersmann schüttelt mit Seufzen sein Haupt und schreibt der Frömmigkeit der Vorfahren jenen besseren Erfolg früherer Zeiten zu, den uns doch nur das Hinschwinden unserer Welt mehr und mehr verkümmert hat.

Im dritten Buch seines Lehrgedichtes sammelt Lucrez die ganze Kraft seiner Philosophie und seiner Dichtung zur Darlegung des Wesens der Seele und zur Bekämpfung der Unsterblichkeitslehre. Hier ist die Beseitigung der Todesfurcht der Ausgangspunkt. Dieser Furcht, welche jede reine Lust vergiftet, schreibt der Dichter auch einen großen Teil jener Begierden zu, welche den Menschen zum Verbrechen treiben. Die Armut scheint denen, deren Brust nicht durch die richtige Einsicht geläutert ist, schon die Pforte des Todes zu sein. Um dem Tode recht weit zu entrinnen, häuft sich der Mensch Reichtümer auf durch die schnödesten Verbrechen; ja die Todesfurcht kann so weit verblenden, daß man das sucht, was man flieht: sie kann zum Selbstmord treiben, indem sie das Leben unausstehlich macht.

Lucrez unterscheidet Seele (anima) und Geist (animus). Beide erklärt er für eng miteinander verbundene Bestandteile des Menschen. Wie Hand, Fuß, Auge, Organe des lebenden Wesens sind, in derselben Weise auch der Geist. Er verwirft die Anschauung, nach welcher die Seele nur in der Harmonie des ganzen körperlichen Lebens bestehe. Die Wärme und Lebensluft, welche im Tode den Körper verläßt, bildet die

Seele, und der feinste, innerste Bestandteil derselben, der in der Brust seinen Sitz hat und allein empfindet, ist der Geist; beide sind körperlicher Natur und bestehen aus den kleinsten, rundesten und beweglichsten Atomen.

Wenn die Blume des Weines verfliegt, oder der Duft einer Salbe sich in die Luft zerstreut, so merkt man doch keine Abnahme des Gewichtes. Ebenso ist es mit dem Körper, wenn die Seele entschwunden ist.

Die Schwierigkeit, welche sich hier wieder einstellen muß, den Sitz der Empfindung genauer zu bestimmen, wird durch das System Epikurs auf dem bedeutungsvollsten Punkte völlig umgangen, und trotz der ungeheueren Fortschritte der Physiologie findet sich hier noch der Materialismus des vorigen Jahrhunderts auf demselben Fleck. Die einzelnen Atome empfinden nicht, ihre Empfindung könnte sich auch nicht verschmelzen, da der leere Raum, der kein Substrat dafür hat, sie nicht leiten und noch weniger selbst mit empfinden kann. Man stößt daher immer wieder auf den Machtspruch: Die Bewegung der Atome ist Empfindung.

Epikur und mit ihm Lucrez suchen diesen Punkt vergeblich dadurch zu verdecken, daß zu den feinen Luft-, Dunst- und Wärmeatomen, aus denen die Seele bestehen soll, noch ein vierter ganz namenloser und allerfeinster, innerster, beweglichster Bestandteil gestellt wird, der wieder die Seele der Seele bildet.[71]) Die Frage bleibt für diese feinsten Seelenatome immer dieselbe, und sie ist für die schwingenden Gehirnfasern De la Mettries wieder ganz dieselbe:

Wie kann die Bewegung eines an sich nicht empfindenden Körpers Empfindung sein? Wer empfindet nun? Wie wird empfunden? Wo? — Auf diese Fragen gibt uns Lucrez keine Antwort. Wir werden ihnen später wieder begegnen.

Eine ausführliche Widerlegung der Unsterblichkeitslehre in jeder Form, welche sie auch annehmen mag, bildet einen bedeutenden Teil des Buches. Man sieht, welchen Wert der Dichter auf diesen Punkt legte, da die Schlußfolgerung sich

im Grunde schon vollständig aus dem Vorhergehenden ergibt. Der Schluß der ganzen Beweisführung läuft darauf hinaus, daß der Tod für uns gleichgültig sei, da eben mit dem Eintritt desselben kein Subjekt mehr da ist, welches irgendein Übel empfinden könnte.

Bei seiner Scheu vor dem Tode, sagt der Dichter, hat der Mensch im Hinblick auf den Körper, der am Boden fault, oder von Flammen verzehrt, von Raubtieren zerrissen wird, immer noch einen heimlichen Rest der Vorstellung, daß er selbst das erdulden müsse. Selbst indem er diese Vorstellung leugnet, hegt er sie noch und nimmt sich (das Subjekt) nicht vollständig genug aus dem Leben heraus. So übersieht er, daß er bei seinem wirklichen Tode nicht noch einmal doppelt da sein kann, um sich selbst wegen solcher Schicksale zu bejammern. „Nun wird dich die traute Heimat nicht mehr empfangen, noch die liebe Gattin und die süßen Kinder deinen Küssen entgegen eilen und dein Herz mit stiller Wonne füllen. Jetzt kannst du nicht mehr als ein Hort der Deinen dein Glück genießen" — so jammern sie — „alle diese Güter des Lebens hat dir der eine unselige Tag geraubt". Nur das vergessen sie hinzuzufügen: „Und du hast jetzt gar keine Sehnsucht mehr nach jenen Dingen." Wenn sie das recht bedächten, würden sie sich von großer Angst und Furcht befreien.

„Du freilich, wie du im Tode entschlummert bist, so wirst du für die ganze Folgezeit von allen Schmerzen befreit sein: wir aber weinen bei dem schauderhaften Grabe unersättlich über deiner Asche, und kein Tag wird uns den immerwährenden Kummer aus dem Busen nehmen." Wenn einer so spricht, muß man ihn fragen, was denn eigentlich so Herbes daran sei, wenn er zum Schlummer und zur Ruhe kommt, daß jemand darüber in ewiger Trauer sich verzehren könnte.

Der ganze Schluß des dritten Buches, von der Stelle an, die wir hier fast wörtlich mitteilen, enthält viel Treffliches und Bemerkenswertes. Die Natur selbst wird redend eingeführt und beweist dem Menschen die Eitelkeit der Todesfurcht. Sehr

chön benutzt der Dichter ferner die schreckhaften Mythen von
er Unterwelt, die alle auf das menschliche Leben mit seinen
ängsten und Leidenschaften umgedeutet werden. Man könnte
ft meinen, einen Nationalisten des vorigen Jahrhunderts zu
ören, wenn es sich nicht eben um klassische Anschauungen
andelte.

Nicht Tantalus in der Unterwelt hegt die eitle Furcht vor
em Fels, der über seinem Haupte droht, sondern die Sterb-
ichen werden im Leben so durch Götterfurcht und Todesfurcht
geängstigt. Unser Tithos ist nicht der Riese der Unterwelt,
er über neun Morgen hingestreckt ewig von Geiern zerfleischt
wird, sondern jeder, der von den Qualen der Liebe oder irgend-
einer Begierde verzehrt wird. Der Ehrgeizige, der nach hohen
Würden im Staate trachtet, wälzt wie Sisyphos den unge-
heueren Stein bergan, der alsbald vom Gipfel wieder zur
Erde hinabrollen wird. Der grimmige Cerberus und alle die
Schrecken des Tartarus bedeuten die Strafen, die der Ver-
brecher zu fürchten hat, denn wenn er auch dem Kerker und
schmachvoller Hinrichtung entflieht, so muß doch sein Ge-
wissen ihn beständig mit allen Schrecknissen der Gerechtigkeit
ängstigen.

Helden und Könige, große Dichter und Weise sind gestorben,
und Menschen, deren Leben weit weniger Wert hat, sträuben
sich zu sterben. Und doch bringen sie ihr Leben nur unter
quälenden Träumen und eiteln Sorgen dahin, suchen das Übel
bald hier und bald da und wissen nicht, was ihnen in Wahr-
heit mangelt. Wüßten sie es, sie würden alles andre fahren
lassen und sich einzig der Erkenntnis der Natur der Dinge
hingeben, da es sich doch um einen Zustand handelt, in welchem
der Mensch nach Beendigung dieses Lebens für ewige Zeiten
verharren wird.

Das vierte Buch enthält die spezielle Anthropologie. Es
würde uns zu weit führen, wollten wir die zahlreichen und
oft überraschenden Naturbeobachtungen anführen, auf die der
Dichter seine Lehren stützt. Die Lehren selbst sind diejenigen

Epikurs, und da es uns nicht um die Uranfänge physiologischer Hypothesen, sondern um die Fortentwicklung großer Grundanschauungen zu tun ist, so mag das wenige, was wir oben aus der epikureischen Lehre von den Sinnesempfindungen mitgeteilt haben, genügen.

Den Schluß des Buches bildet eine ausführliche Behandlung der Liebe und des Geschlechtsverkehrs. Weder nach den gewöhnlichen Begriffen, die man vom epikureischen Systeme mitbringt, noch nach der glänzenden poetischen Anrufung der Venus im Eingange des ganzen Buches sollte man den Ernst und die Strenge erwarten, mit welcher der Dichter hier zu Werke geht. Er behandelt sein Thema streng naturhistorisch, und indem er die Entstehung der geschlechtlichen Begierde zu erklären sucht, verwirft er sie zugleich als ein Übel.

Das fünfte Buch ist der spezielleren Ausführung der Entstehungsgeschichte des Vorhandenen, der Erde und des Meeres, der Gestirne und der lebenden Wesen gewidmet. Eigentümlich ist hier die Stelle von der Ruhe der Erde in der Mitte der Welt.

Als Grund derselben wird die unauflösliche Verbindung der Erde mit luftförmigen Atomen angegeben, die ihr unterbreitet sind und die ebendeshalb von ihr nicht gedrückt werden, weil sie von Anfang an mit ihr fest verbunden sind. Daß dieser Auffassung eine gewisse Unklarheit zugrunde liegt, wollen wir einräumen; auch dient der Vergleich mit dem menschlichen Körper, der durch seine eigenen Glieder nicht belastet und durch die feinen luftförmigen Teilchen der Seele getragen und bewegt wird, keineswegs dazu, uns die Vorstellung viel näher zu bringen: wir glauben jedoch bemerken zu müssen, daß der Gedanke an eine absolute Ruhe der Erde dem Dichter wohl ebenso fern liegt, wie er dem ganzen System offenbar widersprechen würde. Das Weltganze muß gleich allen Atomen fallend gedacht werden, und befremdend ist nur, daß das freie Weichen der unter der Erde befindlichen Luftatome nach unten nicht zur Erklärung angeführt wird.[72])

Hätten freilich Epikur und seine Schule das Verhältnis relativer Ruhe und Bewegung schon zu voller Klarheit gebracht, so würden sie ihrer Zeit um viele Jahrhunderte vorangeeilt sein.

Die Richtung der ganzen Naturerklärung auf das Mögliche statt auf das Wirkliche haben wir bei Epikur auch schon kennen gelernt. Lucrez spricht sie mit einer solchen Schärfe aus, daß wir in Verbindung mit den Überlieferungen von Diogenes von Laerte zu der Ansicht kommen müssen, daß wir in diesem Punkte nicht Gleichgültigkeit oder Oberflächlichkeit, wie manche meinen, sondern eine bestimmte, dem Grundgedanken nach sogar möglichst exakte Methode der epikureischen Schule vor uns haben.[73])

Bei Gelegenheit der Frage nach den Ursachen der Bewegung der Gestirne sagt der Dichter: „Denn was davon in dieser Welt sei als sicher hinzustellen, ist schwierig; aber was möglich ist und was durch das All hin in verschiedenen, auf verschiedene Weise geschaffenen Welten geschieht, das lehre ich und suche die mehrfachen Ursachen, welche im All für die Bewegung der Gestirne sein können, auseinanderzusetzen, von denen eine doch auch diese Ursache sein muß, die den Gestirnen ihre Bewegung gibt; aber welche von ihnen es sei, kann man bei vorsichtigem (pedetentim) Fortschritt keineswegs lehren.“ [74])

Der Gedanke, daß die gesamte Summe der Möglichkeiten bei der Unendlichkeit der Welten auch irgendwo vertreten ist, paßt durchaus in das System; die Summe des Denkbaren der Summe des real Möglichen und also auch in irgendeiner der unendlich vielen Welten Vorhandenen gleichzusetzen, ist ein Gedanke, der noch heutzutage auf die beliebte Lehre von der Identität des Seins und des Denkens ein nützliches Streiflicht werfen kann. Indem sich die epikureische Naturforschung auf die Summe des Denkbaren — nicht auf beliebige vereinzelte Möglichkeiten — richtet, geht sie also zugleich auf die Summe des Seienden; nur bei der Entscheidung über das,

was in unserm bestimmten Falle ist, greift das skeptische ἐπέχειν Platz und verhütet einen Ausspruch, der weiter geht als das wirkliche Erkennen. Mit dieser ebenso tiefsinnigen als behutsamen Methode vereinigt sich aber die Annahme der größeren Wahrscheinlichkeit einer bestimmten Erklärung recht gut; und wir haben in der Tat von solcher Bevorzugung der plausibelsten Erklärung mancherlei Spuren.

Zu den bedeutendsten Teilen des ganzen Werkes kann man diejenigen Abschnitte des fünften Buches rechnen, welche von der allmählichen Entwicklung des Menschengeschlechts handeln. Mit Recht sagt Zeller, der sonst Epikur nicht vollständig gerecht wird, daß dessen Philosophie in diesen Fragen sehr gesunde Ansichten geltend gemacht habe.

Das Menschengeschlecht der Urzeit war nach Lucrez bedeutend stärker als das jetzige und hatte gewaltige Knochen und feste Sehnen. Abgehärtet gegen Frost und Hitze, lebte es nach Art der Tiere ohne irgendwelche Künste des Ackerbaues. Von selbst bot die fruchtbare Erde die Nahrung dar und den Durst stillten Flüsse und Quellen. Sie wohnten in Wäldern und Höhlen ohne Sitten noch Gesetz. Der Gebrauch des Feuers und selbst der Felle zur Bekleidung war ihnen unbekannt. Im Kampf mit den Tiergeschlechtern besiegten sie die meisten und wurden nur von wenigen verfolgt. Allmählich lernten sie sich Hütten bauen und sich Felder bereiten und das Feuer benutzen; die Bande des Familienlebens knüpften sich, und da begann das Menschengeschlecht milder zu werden. Die Nachbarn begannen Freundschaft anzuknüpfen, Schonung der Frauen und Kinder wurde eingeführt, und wenn auch noch nicht völlig Eintracht herrschte, so hielten doch die meisten Frieden.

Die mannigfachen Laute der Sprache ließ die Natur den Menschen ausstoßen, und die Anwendung bildete die Namen der Dinge auf nicht viel andere Weise, als die erste Entwicklung die Kinder zum Gebrauch der Sprache fortreißt, indem sie bewirkt, daß sie mit den Fingern zeigen wollen, was vor ihnen sei. Wie das Böcklein die Hörner fühlt und mit ihnen

angreifen will, bevor sie herangewachsen sind, wie die jungen Panther und Löwen sich schon mit den Tatzen und dem Maule wehren, wenn sie noch kaum Krallen und Zähne haben, wie wir die Vögel schon früh auf die Flügel vertrauen sehen, so hielt es der Mensch mit der Sprache. Es ist deshalb Unsinn zu glauben, daß jemand damals den Dingen ihre Namen zugeteilt habe, und daß davon die Menschen die ersten Worte gelernt hätten; denn weshalb sollte man annehmen, daß dieser alles hätte mit Lauten bezeichnen und die mannigfachen Töne der Sprache hervorbringen können, während zu derselben Zeit die andern dies nicht gekonnt hätten; und wie wollte der Kundige die andern bewegen, Laute zu gebrauchen, deren Zweck und Bedeutung diesen ganz unbekannt wäre?

Selbst die Tiere bringen bei Furcht, Schmerz und Freude ganz verschiedene Laute hervor. Der Molosserhund, der knurrend die Zähne weist, laut bellt oder mit seinen Jungen spielt, im Hause zurückgelassen heult oder winselnd den Schlägen entflieht, gibt die verschiedensten Töne von sich. Dasselbe wird bei andern Tieren nachgewiesen. Um wieviel mehr nun, schließt der Dichter, muß man annehmen, daß die Menschen schon in der Urzeit die verschiedenen Gegenstände mit immer anderen Lauten haben bezeichnen können.

In derselben Weise wird die allmähliche Entwicklung der Künste behandelt. Erfindungen und Entdeckungen läßt Lucrez zwar gelten, aber konsequent seiner Weltanschauung treu, teilt er doch die wichtigste Rolle dem mehr oder weniger blinden Versuche zu. Erst nach Erschöpfung mancher Irrwege gerät der Mensch auf das Richtige, das sich dann durch seinen offenbaren Wert erhält und in bleibenden Gebrauch kommt. Von besonderer Feinheit ist dabei der Gedanke, daß das Spinnen und Weben zuerst von dem erfinderischen männlichen Geschlechte müsse betrieben und erst nachher auf das weibliche übertragen sein, während die Männer sich wieder den härteren Arbeiten zuwendeten.

Heutzutage, wo die Frauenarbeit Schritt für Schritt (und

etwa auch sprungweise) in die von den Männern geschaffenen und bisher ausschließlich betriebenen Berufszweige eindringt, liegt dieser Gedanke viel näher, als zu den Zeiten des Epikur und Lucrez, wo solche Übertragungen ganzer Arbeitszweige unseres Wissens nicht vorkamen.

In den Zusammenhang dieser geschichts-philosophischen Betrachtungen sind denn auch die Gedanken des Dichters über die Bildung der politischen und religiösen Einrichtungen verwebt. Lucrez denkt sich, daß die durch Talent und Mut hervorragenden Männer Städte zu gründen und sich Burgen zu bauen begannen und dann als Könige Land und Besitz nach Gutdünken den Schönsten, Stärksten und Begabtesten unter ihren Anhängern verteilten. Erst später bildeten sich mit der Auffindung des Goldes Vermögensverhältnisse, welche bald dem Reichen erlaubten, sich über Kraft und Schönheit zu erheben. Der Reichtum schafft sich nun auch seine Anhänger und verbindet sich mit dem Ehrgeiz. Allmählich streben viele nach Gewalt und Einfluß. Der Neid untergräbt die Macht, die Könige werden gestürzt, und je mehr ihr Zepter früher gefürchtet war, desto eifriger wird es nun in den Staub getreten. Jetzt herrscht für einige Zeit die rohe Menge, und erst aus diesem anarchischen Übergangszustande gehen gesetzlich geordnete Verhältnisse hervor.

Die eingeflochtenen Bemerkungen tragen jenen Charakter der Resignation und der Abneigung gegen politische Tätigkeit, welcher überhaupt im Altertum der materialistischen Richtung eigen war. Wie Lucrez dem Jagen nach Reichtum die Sparsamkeit und Genügsamkeit gegenüberhält, so ist er auch der Ansicht, daß es weit besser sei ruhig (quietus!) zu gehorchen, als die Verhältnisse durch Herrschaft leiten zu wollen und die Königskrone zu behaupten. Man sieht, daß der Begriff der alten Bürgertugend und echt republikanischer Gemeinsamkeit der Selbstregierung abhanden gekommen ist. Das Lob des passiven Gehorsams ist mit der Leugnung des Staates als einer sittlichen Gemeinschaft gleichbedeutend.

Mit Unrecht hat man wohl dieses ausschließliche Festhalten des Standpunktes des einzelnen in gar zu enge Verbindung mit dem Atomismus der Naturlehre gebracht. Auch die Stoiker, deren ganze Richtung auf das sittliche Handeln doch sonst die Politik nahe legte, wandten sich namentlich in späterer Zeit entschieden von den Staatsgeschäften ab; anderseits ist die Gemeinschaft der Weisen, welche die Stoiker so hoch stellten, bei den Epikureern in der engeren und innigeren Form der Freundschaft vertreten.

Es ist vielmehr wesentlich das Erlöschen der staatenbildenden Jugendkraft der Völker des Altertums, das Hinschwinden der Freiheit und die Fäulnis und Hoffnungslosigkeit der politischen Zustände, was die Philosophen dieser Zeit zum Quietismus hintreibt.

Die Religion leitet Lucrez aus ursprünglich reinen Quellen ab. Wachend und mehr noch träumend schauten die Menschen im Geiste die herrlichen und gewaltigen Gestalten der Götter und schrieben diesen Phantasiebildern Leben, Empfindung und übermenschliche Kräfte zu. Nun sahen sie aber gleichzeitig den regelmäßigen Wechsel der Jahreszeiten und des Auf- und Niedergangs der Gestirne; da sie den Grund dieser Vorgänge nicht kannten, versetzten sie die Götter in den Himmel, die Stätte des Lichts, und schrieben ihnen mit allen Himmelserscheinungen auch Sturm und Hagelschlag, den Blitzstrahl und den grollenden, drohenden Donner zu.

„O unseliges Geschlecht der Sterblichen, das solche Dinge den Göttern zuschrieb und ihnen den erbitterten Zorn andichtete! Welchen Jammer haben sie da über sich selbst, welche Wunden über uns, welche Tränen über unsere Nachkommen gebracht.“ [75]) Weitläufig schildert der Dichter, wie leicht der Mensch beim Anblick der Schrecknisse des Himmels dazu kommen mußte, statt der ruhigen Betrachtung der Dinge, die doch allein wahre Frömmigkeit ist, den vermeintlichen Zorn der Götter durch Opfer und Gelübde zu sühnen, die doch nichts helfen.

Das letzte Buch unseres Lehrgedichts enthält, wenn der Ausdruck gestattet ist, die Pathologie. Hier werden die Gründe der meteorischen Erscheinungen erörtert; Blitz und Donner, Hagel und Wolken, das Schwellen des Nils und die Feuerausbrüche des Ätna erklärt. Wie aber im vorigen Buche die Urgeschichte der Menschheit nur einen Teil der Kosmogonie bildet, so werden hier die Krankheiten der Menschen und die merkwürdigen Erscheinungen des Weltganzen verflochten, und den Schluß des ganzen Werkes bildet eine mit Recht berühmte Schilderung der Pest. Vielleicht mit Absicht beschließt der Dichter sein Werk mit einer ergreifenden Schilderung der Gewalt des Todes, wie er es mit einer Anrufung der Göttin des sprießenden Lebens begonnen hat.

Von dem speziellen Inhalte des sechsten Buches wollen wir nur die ausführliche Behandlung der „Avernischen Orte" und der Erscheinungen des Magnetsteins erwähnen. Jene mußten die aufklärende Tendenz des Dichters besonders herausfordern, diese boten seiner Naturerklärung eine besondere Schwierigkeit dar, welche er mit aller Sorgfalt durch eine verwickelte Hypothese zu beseitigen sucht.

Avernische Orte nannten die Alten solche Stellen des Erdbodens, wie sie gerade in Italien, Griechenland und Westasien, den Bildungsstätten jener Zeiten, sich nicht selten finden, an welchen der Boden Dünste aushaucht, die bei Menschen und Tieren Betäubung oder Tod verursachen. Man nahm im Volksglauben natürlicherweise an diesen Stellen eine Verbindung mit der Unterwelt, dem Reiche des Todesgottes, an und erklärte sich die todbringende Wirkung aus dem Heraufdringen der Geister und dämonischen Wesen des Schattenreiches, welche die Seelen der Lebenden mit sich hinabzuziehen versuchen. Der Dichter sucht nun aus der verschiedenen Natur der Atome nachzuweisen, wie einige diesen, andere jenen Geschöpfen entweder zuträglich oder nachteilig sein müssen. Er geht dann auf mancherlei Arten unsichtbar sich verbreitender Giftstoffe ein und erwähnt neben einigen abergläubischen Überlieferungen

namentlich auch die Metallvergiftungen durch Arbeit in den Bergwerken, und, was auf die fraglichen Fälle am meisten paßt, die tödliche Wirkung der Kohlendünste. Begreiflicherweise schreibt er diese, da die Kohlensäure dem Altertum unbekannt war, den übelriechenden schwefeligen Dämpfen zu. Der richtige Schluß auf eine Vergiftung der Luft durch Ausdünstungen des Erdbodens an jenen Stellen mag einen Beweis dafür geben, wie eine geordnete, nach Analogien verfahrende Naturbetrachtung auch ohne Anwendung strengerer Methoden schon große Fortschritte im Erkennen bedingen mußte.

Die Erklärung der Wirkungen des Magneten läßt uns, so mangelhaft sie übrigens bleiben muß, einen Blick tun in die feine und konsequente Ausbildung der Hypothese, welche der ganzen Naturauffassung der epikureischen Physik zugrunde liegt. Lucrez erinnert zuerst an die beständigen, äußerst schnellen und stürmischen Bewegungen der feinen Atome, die in den Poren aller Körper zirkulieren und von ihrer Oberfläche ausstrahlen. Jeder Körper sendet nach dieser Anschauung nach allen Seiten Ströme solcher Atome, welche eine unaufhörliche Wechselwirkung zwischen allen Gegenständen im Raume herstellen. Es ist eine Theorie allgemeiner Emanation gegenüber der Vibrationstheorie der neueren Naturwissenschaften, die Wechselbeziehungen an sich, abgesehen von der Form derselben, hat das Experiment in unseren Tagen nicht nur bestätigt, sondern nach ihrer Art, Menge und Schnelligkeit noch ungleich bedeutender erscheinen lassen, als sich die kühnste Phantasie eines Epikureers denken mochte.

Lucrez lehrt uns, daß vom Magneten eine so heftige Ausströmung stattfindet, daß sie durch Verdrängung der Luft einen leeren Raum zwischen dem Magneten und dem Eisen bewirkt, in welchen dieses hineinstürzt. Daß dabei nicht an einen mystisch wirkenden horror vacui gedacht wird, ist bei der Physik dieser Schule selbstverständlich. Vielmehr soll jene Wirkung dadurch hervorgebracht werden, daß jeder Körper beständig von allen Seiten von Stößen der Luftatome getroffen

wird und daher nach derjenigen Richtung weichen muß, in welcher eine Lücke sich bietet, wenn nicht entweder sein Gewicht zu groß, oder dagegen seine Dichtigkeit so gering ist, daß die Luftströme unbehindert durch die Poren des Körpers ihren Weg nehmen können. Hieraus wird uns denn auch klar gemacht, weshalb gerade das Eisen so heftig vom Magnet angezogen wird. Unser Lehrgedicht führt dies einfach auf seine Struktur und sein spezifisches Gewicht zurück, indem die übrigen Körper teils, wie das Gold, zu schwer seien, um durch jene Ströme bewegt und durch den luftleeren Raum an den Magnetstein herangedrängt zu werden, teils, wie das Holz, so porös, daß die Ströme frei und also ohne mechanischen Anstoß hindurch fliegen können.

Bei dieser Erklärung läßt sich noch vieles fragen, allein die ganze Art und Weise, die Sache aufzufassen, zeichnet sich vor den Hypothesen und Theorien der aristotelischen Schule vorteilhaft aus durch ihre Anschaulichkeit. Zunächst fragt man, wie es möglich sei, daß die Ausflüsse des Magneten die Luft vertreiben, ohne durch den gleichen Stoß das Eisen zurückzuhalten.[76]) Auch hätte wohl durch ein leichtes, vergleichendes Experiment konstatiert werden können, daß in den Raum wirklich verdünnter Luft nicht nur Eisen, sondern auch andere Körper hineingetrieben werden; allein gerade der Umstand, daß man solche Einwände erheben kann, zeigt, daß der Erklärungsversuch einen fruchtbaren Boden betritt, während mit der Annahme verborgener Kräfte, spezifischer Sympathien und ähnlichen Auskunftsmitteln gleich alles weitere Nachdenken niedergeschlagen wird.

Freilich zeigt uns das gleiche Beispiel auch, warum es im Altertum mit dieser Art von Naturforschung nicht vorwärts wollte. Fast alle wirklichen Leistungen der antiken Naturforschung sind *mathematischer* Art, so in der Astronomie, in der Statik und Mechanik und in den Anfängen der Optik und Akustik. Außerdem sammelte sich in den beschreibenden Naturwissenschaften ein bedeutendes Material;

allein allenthalben, wo es gegolten hätte, von der Anschauung ausgehend durch Variation und Kombination von Beobachtungen zur Entdeckung der Gesetze zu gelangen, blieben die Alten zurück. Den Idealisten fehlte der Sinn und das Interesse für die konkrete Erscheinung; die Materialisten waren nur zu sehr geneigt, bei der einzelnen Anschauung stehen zu bleiben und sich mit der nächstliegenden Erklärung zu begnügen, statt der Sache auf den Grund zu gehen.

Anmerkungen.

1) Der bisweilen mißverstandene Eröffnungssatz: „Der Materialismus ist so alt als die Philosophie, aber nicht älter" wendet sich einerseits gegen die Verächter des Materialismus, welche in dieser Weltanschauung einen Gegensatz gegen das philosophische Denken schlechthin finden und ihm jede wissenschaftliche Bedeutung absprechen, anderseits gegen diejenigen Materialisten, welche ihrerseits alle Philosophie verachten und sich einbilden, ihre Weltanschauung sei überhaupt nicht das Ergebnis philosophischer Spekulation, sondern ein lauteres Erzeugnis der Erfahrung, des gesunden Menschenverstandes und der Naturwissenschaften. Es hätte vielleicht einfacher behauptet werden können, der erste Versuch einer Philosophie überhaupt, bei den ionischen Naturphilosophen, sei Materialismus gewesen, allein die Zusammenfassung einer längeren Entwicklungsperiode von den ersten schwankenden und unvollständigen Systemen bis zu dem mit voller Konsequenz und klarem Bewußtsein durchgeführten Materialismus Demokrits mußte dazu führen, den Materialismus nur „unter den ersten" Versuchen erscheinen zu lassen. In der Tat ist der Materialismus, wenn man ihn nicht von vornherein mit Hylozoismus und Pantheismus ineinander fließen lassen will, erst da vollendet, wo die Materie auch rein materiell aufgefaßt wird, d. h. wo ihre Bestandteile nicht etwa ein an sich denkender Stoff sind, sondern Körper, die sich nach rein körperlichen Prinzipien bewegen, und an sich empfindungslos durch gewisse Formen ihres Zusammentreffens Empfindung und Denken erzeugen. Eben deshalb scheint auch durchgeführter Materialismus stets notwendig Atomismus zu sein, da es schwerlich eine andere Weise gibt, alles Geschehene anschaulich und ohne Beimischung übersinnlicher Eigenschaften und Kräfte aus dem Stoff abzuleiten, als wenn man diesen in kleine Körperchen und leeren Raum für die Bewegung derselben auflöst In der Tat ist der Unterschied zwischen den Seelenatomen

Demokrits und der warmen Luft des Diogenes von Apollonia bei aller oberflächlichen Ähnlichkeit von ganz durchgreifender prinzipieller Bedeutung. Die letztere ist Vernunftstoff schlechthin; sie ist an sich der Empfindung fähig und bewegt sich, wie sie sich bewegt, kraft ihrer Vernünftigkeit; Demokrits Seelenatome bewegen sich, gleich allen anderen Atomen, nach rein mechanischen Prinzipien und bringen nur in einem mechanisch zustande gekommenen Spezialfall die Erscheinung denkender Wesen hervor. So harmoniert auch der „beseelte Magnet" des Thales trefflich mit dem Ausspruch „*πάντα πλήρη θεῶν*," ist aber von der Art, wie die Atomistiker sich die Anziehung des Eisens durch den Magneten zu erklären versuchen, gewiß grundverschieden.

2) Gegenüber der ganz entgegengesetzt lautenden Ausführung Zellers (Phil. d. Griechen I, S. 44 ff. 3. Aufl.) mag die Bemerkung am Platze sein, daß wir den Satz: „Die Griechen hatten keine Hierarchie und keine unantastbare Dogmatik" zugeben können, ohne uns zu einer Änderung der obigen Darstellung veranlaßt zu finden. „Die Griechen" bildeten vor allen Dingen keine politische Einheit, in welcher sich dergleichen hätte ausbilden können; ihr Glaubenswesen bildete sich mit noch größerer Mannigfaltigkeit aus als das Verfassungswesen der einzelnen Städte und Landschaften. Natürlich mußte der durchaus lokale Charakter des Kultus bei zunehmendem friedlichem Verkehr zu einer Toleranz und Freiheit führen, welche bei intensiv gläubigen und dabei zentralisierten Völkern undenkbar war. Dennoch waren unter allen Einheitsbestrebungen in Griechenland vielleicht die hierarchisch-theokratischen die bedeutendsten, und man kann z. B. die Stellung der Priesterschaft von Delphi gewiß nicht als bedeutungslose Ausnahme von der Regel betrachten, daß das Priestertum „ungleich mehr Ehre als Macht" verliehen habe. (Vgl. Curtius, griech. Gesch. I, p. 451, in Verbindung mit den von Gerhard, Stephani, Welcker u. a. gegebenen Aufschlüssen über den Anteil der delphischen Theologen an der Ausbreitung des Bacchusdienstes und der Mysterien.) Gab es in Griechenland keine Priesterkaste und keinen geschlossenen Priesterstand, so gab es dafür Priesterfamilien, deren erbliche Rechte vom unverbrüchlichsten Legitimismus gewahrt wurden und die in der Regel der höchsten Aristokratie angehörten und ihre Stellung

Jahrhunderte hindurch zu behaupten wußten. Welche Bedeutung hatten nicht für Athen die eleusinischen Mysterien und wie eng waren diese mit den Familien der Eumolpiden, der Keryken der Phylliden u. a. verbunden! (Vgl. Hermann, gottesd. Altert. § 31, A. 21. — Schömann, griech. Altert. II, S. 340 u. f. 2. Aufl.) Über den politischen Einfluß dieser Geschlechter gibt der Sturz des Alcibiades den deutlichsten Aufschluß, wiewohl bei Aktionen, welche hochkirchlich-aristokratische Einflüsse in Verbindung mit dem glaubenseifrigen Pöbel ins Werk setzen, die einzelnen Fäden des Netzes sich der Beobachtung zu entziehen pflegen. Was die „Orthodoxie" betrifft, so ist diese allerdings nicht auf ein scholastisch gegliedertes System von Lehren zu beziehen. Ein solches hätte vielleicht entstehen können, wenn nicht die Theokratie der delphischen Theologen und der Mysterien zu spät gekommen wäre, um die Ausbreitung der philosophischen Aufklärung in der Aristokratie und den gebildeten Kreisen hemmen zu können. So blieb man bei den mystischen Kultusformen stehen, unter denen sich im weiteren jeder denken mochte, was er wollte. Um so unverbrüchlicher blieb die allgemeine Lehre von der Heiligkeit und Bedeutung dieser bestimmten Götter, dieser Kultusformen, dieser bestimmten heiligen Worte und Bräuche, so daß hier nichts der Subjektivität überlassen blieb und jeder Zweifel, jeder Versuch unbefugter Neuerungen, jede leichtfertige Besprechung verpönt blieb. Ohne Zweifel fand aber auch hinsichtlich der mythischen Überlieferungen ein großer Unterschied statt, zwischen der Freiheit der Dichter und der Gebundenheit der lokalen, unmittelbar mit dem Kultus verbundenen Priestertradition. Ein Volk, welches in jeder Stadt andere Götter, andere Attribute derselben und andere Genealogie und Mythologie vorfand, ohne sich dadurch im Glauben an die eigene heilige Überlieferung irre machen zu lassen, mußte verhältnismäßig leicht den Dichtern gestatten mit dem allgemeinen mythischen Stoff der Nationalliteratur nach Willkür zu schalten; schien aber in solchen Freiheiten auch nur im geringsten ein direkter oder indirekter Angriff gegen die Überlieferung von den Lokalgottheiten zu liegen, so drohte dem Dichter wie dem Philosophen Gefahr. — Die Reihe der im Text genannten allein in Athen verfolgten Philosophen ließe sich leicht noch vermehren, z. B. durch Stilpon und Theophrast (Meier und Schö-

mann, att. Prozeß, S. 303 u. f.); dazu kommen Dichter, wie Diagoras von Melos, auf dessen Kopf ein Preis gesetzt wurde, Aeschylus, der wegen angeblicher Entweihung der Mysterien in Lebensgefahr geriet und nur mit Rücksicht auf seine großen Verdienste von den Areopagiten freigesprochen wurde; Euripides, dem eine Anklage wegen Gottlosigkeit drohte, u. a. — Wie sich Toleranz und Intoleranz im athenischen Bewußtsein gegeneinander abgrenzten, zeigt am besten eine Stelle aus der Rede gegen Andocides (die nach Blaß, att. Beredsamkeit, S. 566 ff. zwar nicht von Lysias, wohl aber eine echte Anklagerede aus jenem Prozesse ist). Da heißt es, Diagoras von Melos habe doch nur (als Ausländer) an fremdem Gottesdienst gefrevelt, Andocides aber an Heiligtümern seiner eigenen Stadt. Auf Einheimische aber müsse man mehr zürnen als auf Fremde, weil letztere sich doch nicht an den eigenen Göttern vergingen. Diese subjektive Entschuldigung mußte wohl zu einer objektiven Entlastung werden, wenn der Frevel sich nicht speziell auf athenische, sondern auf fremde Heiligtümer bezog. Aus der gleichen Rede sehen wir auch, daß die Familie der Eumolpiden befugt war, unter Umständen gegen Frevler am Heiligen Recht zu sprechen nach geheimen Gesetzen, deren Urheber man nicht einmal kannte (daß dies unter dem Vorsitz des Archont Königs geschah, vgl. Meier und Schömann S. 117 u. f., ist für unsere Frage unerheblich). Daß der grundkonservative Aristophanes die Götter humoristisch behandeln, neu einreißenden Aberglauben sogar mit bitterm Spott verfolgen durfte, liegt auf einem ganz anderen Boden, und daß Epikur unverfolgt blieb, erklärt wohl einfach sein entschiedener Anschluß an das ganze äußere Kultuswesen. Die politische Tendenz mancher dieser Anklagen hebt die Basis des Religionsfanatismus nicht auf, sondern bestätigt sie. Wenn der Vorwurf der ἀσέβεια als eins der sichersten Mittel galt, selbst populäre Staatsmänner zu stürzen, so mußte offenbar nicht nur der Buchstabe des Gesetzes, sondern auch der leidenschaftliche Religionseifer der Massen gegeben sein. Hiernach müssen wir sowohl die Darstellung des Verhältnisses von Kirche und Staat bei Schömann (griech. Altert. I, S. 117, 3. Aufl.) für einseitig halten, als auch manche Züge der erwähnten Zellerschen Erörterung. Daß sich die Verfolgungen nicht immer zunächst auf den Kultus, sondern oft auch direkt auf die Lehre und den

Glauben bezogen, scheint gerade die Mehrzahl der Anklagen gegen die Philosophen ganz klar zu beweisen. Bedenkt man aber daß für eine einzige Stadt und für einen verhältnismäßig kurzen Zeitraum gar nicht geringfügige Zahl der zu unserer Kenntnis gekommenen Prozesse dieser Art und die hohe Gefahr, die mit ihnen verbunden war, so wird es schwerlich richtig sein, daß die Philosophie „nur in einigen ihrer Vertreter" betroffen wurde. Vielmehr bleibt hier, wie auch für die neuere Philosophie des 17., 18. (und 19.) Jahrhunderts noch ernstlich zu untersuchen, wie weit der Einfluß bewußter oder unbewußter Akkomodation an den Volksglauben unter dem Druck der drohenden Verfolgung bis in die Systeme selbst eingedrungen ist.

3) Vgl. Zeller I, 3. Aufl., S. 176, Anm. 2 und die bei Marbach, Gesch. d. Ph., S. 53 zitierten Schriften, welche wohl nicht zufällig, in der Zeit des Materialismus-Streites des vorigen Jahrhunderts erschienen. Zur Sache selbst sei mit Beziehung auf die Darstellung Zellers, der mir Thales zu tief zu stellen scheint, bemerkt, daß die Stelle bei Cicero de nat. deorum I, 10, 23, aus welcher man früher den Theismus des Thales ableitete, doch offenbar mit echt ciceronianischer Oberflächlichkeit in dem Ausdruck „fingere ex" den außerhalb des Weltstoffes stehenden Werkmeister bezeichnet, während Gott als „Weltvernunft", zumal im Sinne der Stoiker, doch nur als einen immanenten, nicht anthropomorph, also auch nicht persönlich zu denkenden Gott deutet. Die stoische Überlieferung mag auf bloßer Deutung einer älteren Überlieferung im Sinne des eigenen Systems beruhen, so folgt daraus noch nicht, daß diese Deutung (von der Echtheit der Worte abgesehen) auch falsch sei. Dem Zusammenhang nach dürfte die wahrscheinlich echte Äußerung, daß alles voll von Göttern sei, die Grundlage bilden, eine Äußerung, welche auch Aristoteles de an I, 5, 17 offenbar als symbolisch auffaßt, so daß der durch ἴσως angedeutete Zweifel sich nur (mit Recht!) auf seine eigene Deutung bezieht, die in der Tat weit verwegener und unwahrscheinlicher ist als die der Stoiker. Die Auffassung der letzteren mit Arist. Met. I, 3 zurückzuweisen (Zeller I, 173) ist schon deshalb unzulässig, weil Aristoteles dort unzweifelhaft das seiner eigenen Philosophie verwandte Element in Anaxagoras hervorhebt, d. h. die Trennung der weltbildenden Vernunft als der Ursache des Werdens

on dem Stoff, auf welchen sie wirkt. Daß ihm dieses nämliche lement in Anaxagoras, wie schon aus dem nächfolgenden Kapitel ervorgeht, nicht genügt, weil das transzendente Prinzip nur ge=gentlich, wie ein deus ex machina erscheint und nicht konse=uent durchgeführt ist, ist eine notwendige Folge der ganzen, keines=egs widerspruchsfreien Übergangsstellung des Anaxagoras und owohl die Hervorhebung seines vermeintlichen Verdienstes als auch er lebhafte Tadel seiner Inkonsequenz sind bei Aristoteles nur die ortsetzung des fanatischen Eifers, mit welchem der platonische okrates im Phädon c. 46 den gleichen Punkt behandelt.

4) Vgl. Buckle, hist. of civil. in England II, p. 136 u. f. er Brockhausschen Ausgabe

5) Vgl. die ausführliche Widerlegung der Ansichten vom Ur=rung der griech. Phil. aus orientalischer Spekulation bei eller I (3. Aufl.) S. 20 ff. und die gedrängte, aber besonnene Behandlung der gleichen Frage bei Überweg, I, 4. Aufl. S. 32. – Durch die Kritik Zellers und anderer sind die roheren An=hauungen von einer Lehrmeisterrolle des Orients wohl für immer eseitigt; dagegen dürften die Bemerkungen Zellers auf S. 23 u. f. ber den Einfluß der gemeinsamen indogermanischen Abstammung nd der fortdauernden nachbarschaftlichen Berührung wohl durch en Fortgang der orientalischen Studien eine erhöhte Bedeutung ewinnen. Speziell in Beziehung auf die Philosophie ist zu emerken, daß Zeller — eine Nachwirkung des Hegelschen Stand=unktes — offenbar den Zusammenhang derselben mit der allge=einen Kulturentwicklung unterschätzt und die „spekulativen" Ge=anken zu sehr isoliert. Ist unsere Anschauung vom engsten Zusammenhang der Spekulation mit religiöser Aufklärung und mit em Beginn wissenschaftlichen Denkens überhaupt richtig, so kann er Impuls zu dieser veränderten Denkweise aus dem Orient ge=ommen sein, aber in Griechenland, vermöge des günstigeren Bodens, edlere Früchte gezeitigt haben. Vgl. die Bemerkung von ewes, Gesch. d. a. Phil. 1. Bd. (deutsch, Berlin 1871) S. 112: Die Tatsache gibt uns zu denken, daß die Morgendämmerung er wissenschaftlichen Spekulation in Griechenland mit einer großen eligiösen Bewegung im Orient zusammenfällt." Umgekehrt können uch sehr wohl einzelne philosophische Ideen aus dem Orient nach Griechenland gekommen und dort eben deshalb entwickelt worden ein, weil die geeigneten Kulturzustände dafür aus eigener grie=

chischer Entwicklung vorhanden waren. — Die Historiker werden sich eben auch naturwissenschaftliche Anschauungen aneignen müssen. Der rohe Gegensatz von Originalität und Überlieferung ist nicht mehr zu brauchen. Ideen, wie organische Keime, fliegen weit, aber nur der rechte Boden bringt sie zur Entwicklung und gibt ihnen oft höhere Formen. Damit ist natürlich die Entstehung der griechischen Philosophie *ohne* solche Anregungen nicht ausgeschlossen, wohl aber die Frage der Originalität in ein ganz anderes Licht gestellt. — Die wahre Unabhängigkeit der hellenischen Kultur ruht in ihrer *Vollendung*, nicht in ihren Anfängen.

6) Wiewohl die modernen Aristoteliker darin recht haben, daß in der aristotelischen Logik das Wesentliche, vom Standpunkt des Verfassers derselben betrachtet, nicht die formale Logik, sondern die logisch-metaphysische Erkenntnistheorie ist. Gleichwohl hat uns Aristoteles auch die von ihm wohl nur gesammelten und vervollständigten Elemente der formalen Logik überliefert, die sich, wie wir in einem späteren Werke zu zeigen hoffen, dem Prinzip der aristotelischen Begriffslehre nur äußerlich anschließen und öfter mit ihm in Widerspruch treten. Wie sehr es aber auch jetzt Mode sein mag, die formale Logik zu verachten und die metaphysische Begriffslehre zu überschätzen, so dürfte doch eine richtige Besinnung genügen, wenigstens so viel über jeden Streit zu erheben, daß die Fundamentalsätze der formalen Logik allein streng demonstriert sind, wie die Elemente der Mathematik und selbst jene nur, soweit sie nicht, wie z. B. die Lehre von den Schlüssen aus modalen Urteilen, durch die aristotelische Metaphysik gefälscht und verdorben sind.

7) Vgl. die Formulierung des gleichen Problems bei *Kant*, Krit. d. r. Vern., Einleit., insbesondere die Stelle III, S. 38. Hartenstein. Eingehendere Erörterung der methodischen Fragen folgt im 2. Buche.

8) Vgl. d. Art. „Seelenlehre" in d. Enz. d. ges. Erziehungs- und Unterrichtswesens, Bd. VIII, S 594.

9) Vgl. Anm. 1. — Näheres über *Diogenes v. Apollonia* bei *Zeller* I, 218 ff. Die hier angedeutete Möglichkeit eines ebenfalls konsequenten Materialismus ohne Atomistik wird im zweiten Buch, bei Besprechung der Ansichten *Überwegs*, Beachtung finden. Hier sei nur noch bemerkt, daß eine dritte, im Altertum ebenfalls nicht zur Ausbildung gekommene Möglichkeit

in der Annahme empfindender Atome liegt; hier stößt man aber, sobald man das Geistesleben des Menschen aus einer Summe von Empfindungszuständen seiner körperlichen Atome aufbaut, auf eine ähnliche Klippe wie der Atomismus Demokrits, wenn er z. B. einen Klang oder eine Farbe aus bloßer Gruppierung an sich nicht leuchtender und klingender Atome aufbaut; verlegt man dagegen den ganzen Inhalt eines menschlichen Bewußtseins als inneren Zustand in ein einziges Atom — eine Annahme, die in der neueren Philosophie in den mannigfachsten Modifikationen wiederkehrt, während sie den Alten sehr fern lag —, so schlägt der Materialismus in einen mechanischen Idealismus um.

10) Hiermit soll keineswegs der von Mullach, Zeller u. a. in bezug auf diese Überlieferung geübten Kritik schlechthin zugestimmt werden. Unrichtig ist es, wegen der lächerlichen Übertreibung des Valerius Maximus und der Ungenauigkeit eines Zitates bei Diogenes die ganze Geschichte vom Aufenthalt des Xerxes in Abdera ohne weiteres beiseite zu werfen. Durch Herodot wissen wir, daß Xerxes sich in Abdera aufgehalten hat und mit seinem dortigen Aufenthalt besonders zufrieden war (VIII, 120; wahrscheinlich die Stelle, welche dem Diogenes vorschwebte); daß bei dieser Gelegenheit der König und sein Hofstaat sich bei den reichsten Bürgern der Stadt einquartierten, ist wohl selbstverständlich; daß Xerxes seine gelehrtesten Magier bei sich hatte, ist wiederum historisch. Um sonach einen, wenn auch nur anregenden Einfluß dieser Perser auf den Geist eines wißbegierigen Knaben anzunehmen, fehlt so wenig, daß man wohl eher umgekehrt schließen könnte: gerade wegen der sehr großen inneren Wahrscheinlichkeit der Sache konnte der Kern dieser Erzählungen auch um so leichter aus bloßen Vermutungen und Kombinationen sich zu einer vermeintlichen Überlieferung verdichten, während das späte Auftreten der Erzählung bei unzuverlässigen Autoren allerdings die äußere Beglaubigung sehr gering erscheinen läßt. — Was die hiermit zusammenhängende Frage nach dem Alter Demokrits betrifft, so ist hier, trotz allen darauf verwandten Scharfsinns (vgl. Frei, quaestiones Protagoreae, Bonnae 1845. Zeller I, S. 648 ff. Anm. 2 und 783 ff. Anm. 2), eine erfolgreiche Replik zugunsten der Ansicht K. F. Hermanns, welcher wir in der 1. Auflage gefolgt sind, keineswegs ausgeschlossen. Innere Gründe (vgl. Lewes, Gesch. d. Phil. I,

S. 216) sprechen aber eher für die spätere Stellung Demokrits. Allerdings darf die Bemerkung des Aristoteles über Demokrit als Urheber der später von Sokrates und seinen Zeitgenossen fortgesetzten Begriffsbestimmungen (vgl. Zeller I, S. 686 Anm.) nicht zu leicht genommen werden, da Demokrit jedenfalls erst in gereiftem Mannesalter seine Lehren zu entwickeln begann. Setzt man jene Arbeit des Sokrates in die Blütezeit seines Verkehrs mit den Sophisten, c. 425, so könnte Demokrit allenfalls gleich alt als Sokrates, aber nicht wohl erst 460 geboren sein.

11) Mullach, Fragm. phil. graec. Par. 1869, p. 338: „Fuit ille, quamquam in caeteris dissimilis, in hoc aequabili omnium artium studio simillimus Aristotelis. Atque haud scio an Stagirites illam qua reliquos philosophos superat eruditionem aliqua ex parte Democriti librorum lectioni debuerit."

12) Zeller I, S. 746. Mullach, fr. phil. p. 349, fr. 140—142.

13) Fragm. varii arg. 6, bei Mullach, fragm. phil. p. 370 u. f.; vgl. Zeller I, 688, Anm., wo die Bemerkung, es zeige, „daß Demokrit in dieser Beziehung von den Fremden wenig lernen konnte", viel zu weit geht. Aus Demokrits Bemerkung geht nicht einmal mit Sicherheit hervor, daß er schon bei seiner Ankunft in Ägypten den „Harpedonapten" überlegen gewesen sei, aber selbst in diesem Falle konnte er offenbar noch vieles von ihnen lernen.

14) Vgl. z. B. die Art, wie Aristoteles de anima I, 3 die Lehre Demokrits von der Bewegung des Körpers durch die Seele lächerlich zu machen sucht; ferner die schon von Zeller I, 710 u. 711 nebst Anm. 1 sanft gerügte Einschiebung des Zufalls als Bewegungsursache und die Behauptung, Demokrit habe der sinnlichen Erscheinung als solcher Wahrheit beigelegt; s. Zeller I, 742 u. f.

15) So unglaublich uns ein solcher Fanatismus auch vorkommen mag, so paßt er doch zum Charakter Platons, und da der Gewährsmann des Diogenes für diese Erzählung kein geringerer ist als Aristoxenus, so haben wir vielleicht mehr als „Sage" vor uns. — Vgl. Überweg I, 4. Aufl. S. 73.

16) S. die Belege bei Zeller I, 691, Anm. 2.

17) Fragm. phys. 41. Mullach p. 365: „*Οὐδὲν χρῆμα μάτην γίνεται ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης.*"

18) Natürlich gilt dies auch in vollem Maße von dem neuesten und verwegensten Versuche, das Grundprinzip alles wissenschaftlichen Denkens zu beseitigen: von der „Philosophie des Unbewußten". Wir werden im zweiten Buche Gelegenheit haben, auf diesen Spätling unserer spekulativen Romantik zurückzukommen.

19) Fragm. phys. 1, Mullach p. 357.

20) Mullach p. 357: *νόμῳ γλυκὺ καὶ νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμόν, νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροιή. ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν.*

21) Die Grundzüge der Atomistik müssen wir, in Ermanglung authentischer Fragmente, hauptsächlich aus Aristoteles und Lucrez entnehmen, wobei zu beachten ist, daß selbst in diesen Darstellungen, so weit sie auch von den lächerlichen Entstellungen und Mißverständnissen eines Cicero entfernt sind, die mathematische Klarheit des Grundgedankens und der Zusammenhang der einzelnen Züge wahrscheinlich gelitten hat. Es ist daher wohl gerechtfertigt, die mangelhafte Überlieferung stets im Sinne jener mathematisch-physikalischen Anschaulichkeit zu ergänzen, von der Demokrits ganzes System getragen ist. So verfährt z. B. Zeller unzweifelhaft ganz richtig bei Behandlung des Verhältnisses von Größe und Schwere der Atome I, S. 698—702; dagegen ist in der Lehre von der Bewegung auch hier noch ein Rest der allen neueren Darstellungen anhaftenden Unklarheit geblieben. Zeller bemerkt (S. 714), das Bedenken, daß im unendlichen Raum kein oben und unten sei, scheine sich den Atomikern noch nicht aufgedrängt zu haben; was Epikur bei Diogenes X, 60 darüber sage, sei zu oberflächlich und unwissenschaftlich, als daß es sich Demokrit zutrauen lasse. Dies ist aber zu scharf geurteilt; denn Epikur setzt keineswegs nur, wie Zeller (III, 1. 377 u. f.) annimmt, dem Einwand des fehlenden oben und unten den „Augenschein" entgegen, sondern er macht die durchaus richtige und daher auch wohl auf Demokrit zurückzuführende Bemerkung, daß man ungeachtet jener Relativität des oben und unten im unendlichen Raum eben doch die Richtung vom Kopf nach den Füßen als eine bestimmt gegebene und der Richtung von den Füßen nach dem Kopf schlechthin entgegengesetzte betrachten könne, wie weit man sich auch die Linie, auf welcher diese Dimension gemessen

wird, verlängert denke. In dieser Richtung erfolgt die allgemeine Bewegung der freien Atome, und zwar nur in dem Sinne der Bewegung vom Kopf eines in der Linie stehenden Menschen zu den Füßen, und diese Richtung ist diejenige von oben nach unten; die gerade entgegengesetzte die von unten nach oben.

22) Vgl. fragm. phys. 2, Mullach p. 358 und die ganz treffende Bemerkung Zellers I, 717 Anm. 1 über die rein mechanische Natur dieser Vereinigung des Gleichartigen. Weniger sicher ist aber, ob die Bewegung in einer Kurve („die Kreis- oder Wirbelbewegung," Zeller S. 715 im Text und Anm. 2) wirklich bei Demokrit die Rolle gespielt habe, wie spätere Berichterstatter annehmen. Es scheint vielmehr fast, als habe er die Wirbelbewegung des Atomkomplexes, aus welchem die Welt wurde, erst entstehen lassen, nachdem die Atome, namentlich diejenigen der äußeren Welthülle, eine kompakte Masse, durch die Haken der Atome zusammenhängend, gebildet hatten. Eine solche Masse konnte dann sehr wohl, teils durch die ursprüngliche Bewegung ihrer Teile, teils durch den Stoß der von außen zutretenden Atome, in drehende Bewegung geraten. Die Gestirne werden bei Demokrit durch die rotierende Welthülle bewegt. Epikur freilich, der aber auch gegen Demokrit jedenfalls trotz des späteren Zeitalters ein sehr schwacher Mathematiker war, hielt auch für möglich, daß sich die Sonne durch den einmal erhaltenen Impuls bei der Weltbewegung beständig in einem Kreise um die Erde bewege, und wenn wir bedenken, wie unklar man noch vor Galilei über die Natur der Bewegung überhaupt war, so wäre es nicht gerade zu verwundern, wenn auch Demokrit eine Kreisbewegung aus dem geradlinigen Stoß abgeleitet hätte; allein zwingende Beweise für diese Annahme fehlen gänzlich.

23) Vgl. Whewell, Gesch. d. indukt. Wissenschaften, deutsch v. Littrow, II, S. 42.

24) Auch hier fehlen uns die authentischen Belege; es sind meist Berichte des Aristoteles, an die wir uns halten müssen, die aber hier, soweit nicht eine Unmöglichkeit in der Sache selbst liegt, vollkommen klar sind und keinen Verdacht eines Mißverständnisses erregen. Näheres bei Zeller I, 704 u. ff.

25) Hier haben wir ziemlich ausführliche Auszüge bei Theophrast; vgl. fragm. phys. 24—39, Mullach, p. 362 u. ff.

— Bemerkenswert ist der allgemeine Grundsatz in fr. 24: „Das Schema ist an sich (*καθ' αὑτό*); das Süße aber, und überhaupt die Empfindungsqualität, ist nur in Beziehung auf ein anderes und an einem andern." Hier liegt übrigens die Quelle des aristotelischen Gegensatzes von Substanz und Akzidens, wie denn Aristoteles auch für den Gegensatz der *δύναμις* und *ἐνέργεια* schon bei Demokrit (fragm. phys. 7, Mullach p. 358) das Vorbild fand.

26) Arist. phys. ausc. II. 2, wo auseinandergesetzt wird, daß die Natur zwiefach sei, nämlich Form und Stoff; die älteren Philosophen hätten nur die Materie beachtet, mit der Einschränkung: *ἐπὶ μικρὸν γάρ τι μέρος Ἐμπεδοκλῆς καὶ Δημόκριτος τοῦ εἴδους καὶ τοῦ τί ἦν εἶναι ἥψαντο.*"

27) Vgl. Zeller I, S. 728 u. ff.

28) S. oben, Anm. 14. — Um der Idee Demokrits gerecht zu werden, vergleiche man nur die Art, wie sich noch Descartes, de pass. art. X und XI die Tätigkeit der materiellen „Lebensgeister" in der Bewegung des Körpers vorstellt.

29) Kritik d. r. Vernunft, Elementarl. II, 2, 2, 2. Hauptst. 3. Abschnitt; Hartenstein III, S. 334 u. f. — Vgl. ferner ebendas. die denkwürdige Anmerkung zu S. 335.

30) Vgl. in der neueren Gesch. der Philosophie die Art, wie sich Locke zu Hobbes oder Condillac zu Lamettrie verhält. Damit ist freilich nicht gesagt, daß wir stets eine chronologische Folge dieser Art erwarten müssen, doch ist sie die natürliche und deshalb die am häufigsten vorkommende. Zu beachten ist dabei, wie sich in der Regel die sensualistischen Momente schon bei den tiefer denkenden Materialisten vorfinden; so namentlich sehr ausgeprägt bei Hobbes und bei Demokrit. Ferner sieht man leicht, daß der Sensualismus im Grunde nur eine Übergangsstufe zum Idealismus ist, wie z. B. Locke auf unhaltbarem Boden zwischen Hobbes und Berkeley steht; denn sobald die Sinneswahrnehmung das eigentlich Gegebene ist, wird im Grunde das Objekt nicht nur in seiner Qualität schwankend, sondern sein Dasein selbst muß zweifelhaft werden. Diesen Schritt tat jedoch das Altertum nicht.

31) Die Lastträger-Geschichte ist wohl als Fabel zu betrachten, obgleich gerade hier die Spuren einer solchen Erzählung sehr hoch hinauf reichen. Vgl. Brandis, Gesch. d. griech.-röm. Phil. I,

S. 523 u. f. und dagegen Zeller I, 866 Anm. 1, wo auf die „Schmähsucht" Epikurs wohl zu viel Gewicht gelegt ist. Die Frage, ob Protagoras Demokrits Schüler gewesen sei, hängt mit der oben Anm. 10 berührten schwer entscheidbaren Frage der Altersbestimmung zusammen. Wir möchten dieselbe auch hier unentschieden lassen. Aber auch für den Fall, daß sich die herrschende Annahme, welche Protagoras um etwa 20 Jahre älter macht als Demokrit, jemals sollte genügend beweisen lassen, bleibt dennoch ein Einfluß Demokrits auf die sensualistische Erkenntnistheorie des Protagoras äußerst wahrscheinlich, und man müßte dann annehmen, daß Protagoras, ursprünglich bloß Rhetor und Lehrer der Politik, sein eigentliches System erst später, und zwar während eines zweiten Aufenthaltes in Athen, im geistigen Verkehr mit seinem Widersacher Sokrates ausgebildet habe, zu einer Zeit, wo Demokrits Werke schon ihren Einfluß geübt haben konnten. Zellers Versuch, nach Vorgang von Frei, quaestiones Protagoreae Bonnae 1845, die Philosophie des Protagoras mit Beiseitelassung Demokrits ganz aus Heraklit abzuleiten, scheitert an dem Fehlen eines genügenden Anhaltspunktes für die subjektivistische Wendung des Protagoras in der Erkenntnistheorie. Will man noch die Entstehung der Sinnesempfindung aus einer Gegenbewegung von Sinn und Ding (vgl. Zeller I, S. 585) als heraklitisch gelten lassen, so fehlt doch bei Heraklit gänzlich die Auflösung der Sinnesqualitäten in subjektive Eindrücke. Dagegen bildet Demokrits *„νόμῳ γλυκὺ καὶ νόμῳ πικρόν"* usw. (fragm. phys. 1) den natürlichen Übergang von der rein objektivistischen Weltanschauung der älteren Physiker zu der subjektivistischen der Sophisten. Allerdings mußte Protagoras den Standpunkt Demokrits umkehren, um zu dem seinigen zu gelangen, aber dies ist auch seine Stellung zu Heraklit, der die Wahrheit durchaus im Allgemeinen findet, während Protagoras sie im Individuellen sucht. Der Umstand, daß der platonische Sokrates (vgl. Frei, quaest. Prot. p. 79) den Satz des Protagoras, daß alles Bewegung sei, für den Ursprung erklärt, aus dem alles folge, ist für die historische Betrachtung durchaus nicht maßgebend. Immerhin ist der Einfluß Heraklits auf die Lehre des Protagoras unverkennbar und zugleich wahrscheinlich, daß die hierher stammenden Elemente die ursprünglichen sind, zu denen später

Demokrits Zurückführung der Sinnesqualitäten auf subjektive Eindrücke als Ferment hinzutrat.

32) Gesch. d. a. Phil. Berlin 1871, I. S. 221.

33) Sehr richtig bei Frei, quaest. Prot. p. 110: „Multo plus vero ad philosophiam promovendam eo contulit Protagoras, quod hominem dixit omnium rerum mensuram. Eo enim mentem sui consciam reddidit rebusque superiorem praeposuit.“ Eben deshalb ist aber dies als das wahre Fundament der Philosophie des Protagoras (in ihrer Vollendung) anzusehen und nicht das heraklitische πάντα ῥεῖ.

34) Frei, quaest. Prot. p. 84 u. f.

35) Vgl. Büchner, die Stellung des Menschen in der Natur, Leipzig 1870 p. CXVII. Die bez. Äußerung Moleschotts wird im 2. Buch (vgl. 1. Aufl. S. 307) eingehende Besprechung finden.

36) Frei, quaest. Prot. p. 99. Zeller I, 916 u. ff.

37) Lewes, Gesch. d. a. Philos. I, S. 228.

38) Diese Lehre findet sich besonders im platonischen Timäus ausführlich und wiederholt dargelegt; vgl. z. B. die Stellen p. Steph. 48 A; 56 C und 68 E. Hier ist überall ausdrücklich von zweierlei Ursachen die Rede, den göttlichen, vernünftigen, d. h. den theologischen, und den Naturursachen. Von einem Zusammenfallen beider ist keine Rede. Die Vernunft ist höher als die Notwendigkeit, aber sie herrscht nicht unbedingt, sondern nur bis zu einem gewissen Grade, und zwar durch „Überredung“.

39) Am deutlichsten geht sowohl der Anthropomorphismus dieser Theologie, als auch der antimaterialistische Eifer, mit welchem sie gelehrt und behauptet wurde, aus der weiter unten im Texte berührten Stelle des Phädon hervor (p. Steph. 97C—99D), an welcher sich Sokrates so bitter über Anaxagoras beklagt, der bei seiner Kosmogonie von der vielversprechenden „Vernunft“ gar keinen Gebrauch gemacht, sondern alles aus materiellen Ursachen erklärt habe.

40) Ethischen Ursprungs ist vor allem die Theologie. Nun ist zwar unzweifelhaft die platonische Teleologie schon weniger roh anthropomorph als die sokratische, und in der aristotelischen findet sich abermals ein bedeutender Fortschritt, allein der ethische Grundcharakter und die Unvereinbarkeit mit echter Naturforschung sind

allen drei Stufen gemeinsam. Bei Sokrates ist noch alles, so wie es ist, für den menschlichen Nutzen geschaffen, bei Plato wird schon ein Selbstzweck der Dinge anerkannt, und ihre Zweckmäßigkeit wird dadurch eine mehr innerliche; bei Aristoteles fällt sogar der Zweck mit dem begrifflichen Wesen des Dinges vollständig zusammen. Gerade dadurch haben wir aber eine Kraft der Selbstverwirklichung in alle Naturwesen gelegt, welche als Naturerscheinung schlechthin unfaßbar ist und dagegen im praktischen Bewußtsein des bildenden und gestaltenden Menschen ihr einziges Urbild hat. — Es gibt aber auch eine große Zahl anderer ethischer Begriffe, welche Aristoteles in die Naturbetrachtung hineingetragen hat, zum größten Nachteil für die Weiterführung der Forschung; so vor allen Dingen die Rangordnung aller Naturdinge und sogar der abstrakten Verhältnisse des „oben" und „unten", „rechts" und „links"; ferner die „natürliche" und „gewaltsame" Bewegung usw.

41) Es ist hier nicht von den mangelhaft beglaubigten Erzählungen von Zopyrus und ähnlichem die Rede, wonach Sokrates mindestens in seiner Jugend jähzornig und ausschweifend gewesen sein soll (vgl. Zeller II, 2. Aufl. S. 54, wo übrigens wohl die Erzählungen des Aristoxenos allzu unbedingt verworfen werden), sondern wir halten uns an den Charakter, wie er bei Xenophon und Plato vorliegt, insbesondere an die bekannte Schilderung im Symposium. Daher wird nicht behauptet, daß Sokrates zu irgendeiner Zeit seines Lebens seine leidenschaftliche Natur nicht beherrscht habe; wohl aber soll diese starke Naturbasis seines Wesens, die sich in den Eifergeist des ethischen Apostels umgesetzt hat, hier hervorgehoben werden.

42) Vgl. die Lobrede des Alcibiades im platonischen Symposium; insbesondere 215 D und E.

43) Dies geht, was Sokrates betrifft, wohl am deutlichsten hervor aus seiner Unterredung mit Aristodemus (Xen. Memor. I, 4), ausführlich mitgeteilt bei Lewes I, S. 285 u. ff.

44) Von der Theokrasie (Mischung und Verschmelzung verschiedener Götter und Kulte zu einer Einheit) der delphischen Priesterschaft ist schon oben in Anm. 2 die Rede gewesen. — Der apollinische Zug der sokratischen Geistesrichtung ist neuerdings in eigentümlicher Weise scharf hervorgehoben worden von Nietzsche,

die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik (Leipzig 1872). Wie diese Tendenz in Verbindung mit der platonischen Weltanschauung durch Jahrhunderte weiter wucherte und endlich — zu spät zu einer Regeneration des Heidentums — zum völligen Durchbruch kam, zeigt uns besonders der philosophisch-mystische Kultus des „Königs Helios", welchen Kaiser Julian dem Christentum entgegenstellen wollte. Vgl. Baur, Gesch. d. christl. Kirche II (2. Ausg.) S. 23 u. ff.; Teuffel, Studien und Charakteristiken. Leipzig 1871. S. 190.

45) Sokrates war Epistates der Prytanen und hatte als solcher die Abstimmung zu leiten an dem Tage, an welchem die aufgeregte Volksmenge die Feldherren verurteilen wollte, welche nach der Schlacht bei den Arginusen die Bestattung der Toten versäumt hatten. Der Antrag war nicht nur materiell ungerecht, sondern hatte auch einen Formfehler, weshalb Sokrates mit Gefahr seines eigenen Lebens die Abstimmung standhaft weigerte. — Die dreißig Tyrannen befahlen einmal ihm und vier andern, den Leon aus Salamis nach Athen zurückzuholen; die vier andern gehorchten, Sokrates aber ging ruhig nach Hause, wiewohl er wußte, daß dabei sein Leben auf dem Spiel stand.

46) Lewes, Gesch. d. Phil. I, S. 195 u. ff. teilt diese Stelle des platonischen Phädon (vgl. Anm. 39) ausführlich mit. Er hält den Inhalt mit Recht für echt sokratisch und zeigt (S. 197 u. f.), wie Anaxagoras von Sokrates mißverstanden wurde.

47) Lewes, Gesch. d. Pil. I, S. 312. Vgl. dagegen die anerkennenden Worte Zellers II (2. Aufl.) S. 355 über den dichterischen Charakter der platonischen Philosophie: „Wie eine künstlerische Natur nötig war, um eine solche Philosophie zu erzeugen, so mußte umgekehrt diese Philosophie zur künstlerischen Darstellung auffordern. Die Erscheinung so unmittelbar auf die Idee bezogen, wie wir dies bei Plato finden, wird zur schönen Erscheinung, die Anschauung der Idee in der Erscheinung zur ästhetischen Anschauung. Wo die Wissenschaft und das Leben sich so durchdringen, wie bei ihm, da wird sich die Wissenschaft nur in lebendiger Schilderung mitteilen lassen, und da das Mitzuteilende ein Ideales ist, wird diese Schilderung eine dichterische sein müssen." — Ohne Zweifel hat Lewes das Künstlerische in Platos Dialogen zu niedrig angeschlagen. Beide Schilderungen

sind berechtigt und nicht unvereinbar; denn zunächst ist die plastische, in apollinischer Klarheit gehaltene Schönheit der Form bei Plato zwar „dichterisch" im weiteren Sinne des Wortes, aber nicht mystisch, nicht romantisch. Sodann aber ist jene zähe und anspruchsvolle Dialektik, an welche Lewes sich hält, in der Tat nicht nur übermäßig, bis zur Störung der Kunstform, ausgedehnt, sondern sie steht mit ihrer Rechthaberei und ihrem besonderen Anspruch an ein „Wissen", welches systematisch errungen werden soll, auch im Widerspruch mit dem echt poetischen Prinzip aller wahren Spekulation, die sich mehr auf ein geistiges Schauen stützt als auf ein vermitteltes Wissen. Platos Philosophie hätte sogar bei einer Durchführung dieses künstlerischen Zuges das beste Vorbild für die Spekulation aller Zeiten werden können; allein die Verbindung desselben mit dem von Lewes so scharf gezeichneten Zuge abstrakter Dialektik und logischer Strenge gibt ein heterogenes Ganze und hat namentlich durch die totale Verwechslung von Wissen und Dichten große Verwirrung in der Philosophie der Folgezeit angerichtet.

48) Zeller II, 2. A. S. 361 u. ff. erkennt ganz richtig, daß die platonischen Mythen nicht etwa Einkleidungen sind von Gedanken, welche der Philosoph auch in anderer Form besaß, sondern daß sie eben da eintreten, wo Plato etwas darstellen möchte, das er in streng wissenschaftlicher Form gar nicht zu geben weiß. Mit Unrecht aber wird dies als eine Schwäche des Philosophen gefaßt, der hier eben noch zu viel Dichter und zu wenig Philosoph sei. Es liegt vielmehr in der Natur der Probleme, an welche sich Plato hier gewagt hat, daß sie gar nicht anders als bildlich behandelt werden können. Ein adäquates Wissen von schlechthin Übersinnlichem ist unmöglich, und neuere Systeme, welche den Schein eines begrifflichen Wissens von transzendenten Gegenständen erwecken, stehen dadurch in Wahrheit durchaus nicht höher als das platonische.

49) Die Beweise hierfür werden wir einem jüngst erschienenen Büchlein entnehmen, das nicht zu diesem Zwecke geschrieben ist: Eucken, die Methode der aristotelischen Forschung in ihrem Zusammenhang mit den philosophischen Grundprinzipien des Aristoteles. Berlin 1872. In diesem mit großer Gewissenhaftigkeit und Sachkenntnis verfaßten Büchlein zeigt sich die Ansicht, welche wir längst hegten, glänzend bestätigt, daß nämlich gerade die neu-

aristotelische Schule, welche von Trendelenburg ausgegangen ist, schließlich am meisten dazu beitragen muß, uns definitiv von Aristoteles zu befreien. Bei Eucken geht die Philosophie auf in der aristotelischen Philologie; aber dafür ist auch diese Philologie gründlich und objektiv. Nirgend findet man die Schäden der aristotelischen Methode so klar und übersichtlich dargelegt als hier, und wenn der Verfasser die Vorzüge dennoch für überwiegend hält, so kann es keinem aufmerksamen Leser entgehen, wie schwach hierfür die Beweise sind. Den geringen Erfolg des Aristoteles in naturwissenschaftlichen Entdeckungen schreibt der Verfasser fast ausschließlich dem Mangel an Instrumenten zur Vervollkommnung der sinnlichen Wahrnehmung zu, während es doch historisch feststeht, daß der Fortschritt der Neuzeit fast auf allen Gebieten der Naturforschung mit denselben Mitteln begann, welche schon den Alten zu Gebote standen und daß er sich die großartigen Waffen, über welche er heute verfügt, größtenteils selbst geschaffen hat. Kopernikus hatte kein Teleskop, aber er wagte es, die Autorität des Aristoteles zu brechen. Das war der entscheidende Schritt, und ähnlich ging es auf allen andern Gebieten.

50) Dieser Punkt ist freilich Eucken entgangen, der im Gegenteil (Meth. d. arist. Forsch., S. 153) zu bedenken gibt, wie wenig vor ihm geleistet worden sei. Ja, wenn die uns erhaltene Literatur alles wäre! Vgl. dagegen oben Anm. 11 über die Benutzung Demokrits und die von Eucken S. 7 u. f. dargelegte Weise des Aristoteles, seine Vorgänger, wo er nichts an ihrer Darstellung auszusetzen hatte, ohne Zitat zu benutzen.

51) Beispiele bei Eucken, S. 154 u. ff.: Der Mensch allein habe Herzklopfen; die männlichen Wesen hätten mehr Zähne als die weiblichen, der Schädel der Weiber hätte, im Gegensatz zu dem der Männer, eine ringsherumgehende Naht, der Mensch hätte im Hinterkopf einen leeren Raum; er besäße acht Rippen. Ferner S. 164 u. f. die angeblichen Experimente, daß auf stark mit Salz gemischtem Wasser Eier schwimmen, daß man in einem verschlossenen Gefäße von Wachs trinkbares Wasser aus dem Meere sammeln könne, daß sich das Gelbe mehrerer zusammengeschütteter Eier in der Mitte vereinige.

52) Schon Cuvier erkannte, daß Aristoteles die ägyptischen Tiere nicht nach eigener Anschauung, sondern nach den Angaben

Herodots beschreibt, wiewohl die Beschreibung ganz so lautet, als hätte er die Tiere selbst gesehen. Humboldt bemerkt, daß die zoologischen Schriften des Aristoteles keine Spuren einer durch die Züge Alexanders erweiterten Erkenntnis zeigen (Eucken, a. a. O. S. 16 und S. 160; über die Ansicht vom Abschluß der wissenschaftlichen Erkenntnis ebendas. S. 5 u. f.). —

53) Sehr gut ist in gedrängtester Kürze das Prinzip der aristotelischen Theologie dargestellt bei Überweg, Grundriß, I. 4. Aufl. S. 175 u. f. „Die Welt hat ihr Prinzip in Gott, welcher Prinzip ist, nicht nur in der Weise, wie die Ordnung im Heere, als immanente Form, sondern auch als an und für sich seiende Substanz; gleich dem Feldherrn im Heere." Der Schluß der Theologie mit den Worten Homers: „*Οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη, εἷς κοίρανος ἔστω*" verrät die zugrunde liegende ethische Tendenz, aber die ontologische Stütze des transzendenten Gottes liegt in dem Satz, daß jede Bewegung, so auch die Entwicklung von der Möglichkeit zur Wirklichkeit, eine bewegende Ursache habe, die an sich unbewegt ist. „Wie jedes einzelne gewordene Objekt eine aktuelle bewegende Ursache voraussetzt, so die Welt überhaupt einen schlechthin ersten Beweger, der die an sich träge Materie gestalte."

54) Eucken, a. a. O. S. 167 u. ff. zeigt, daß selbst der genaue Begriff der Induktion bei Aristoteles nicht leicht festzustellen ist, da er oft den Ausdruck für die bloße Analogie gebraucht, von welcher doch die Induktion verschieden sein soll; ja sogar für die bloße Erläuterung abstrakter Begriffe durch Beispiele. Wo der Ausdruck strenger gebraucht wird (Gewinnung des Allgemeinen aus dem Einzelnen), war Aristoteles dennoch geneigt (a. a. O. S. 171), vom Einzelnen rasch zum Allgemeinen überzugehen. „So hat er denn in den verschiedenen Gebieten der Naturwissenschaft im allgemeinen wie im besondern manchmal mit großer Zuversicht von einigen wenigen Erscheinungen aus auf das Allgemeine geschlossen und daher oft Behauptungen aufgestellt, die weit über den Umfang des von ihm tatsächlich Beobachteten hinausgehen." Beispiele hierfür S. 171 u. f. Über Schlüsse a priori, wo statt dessen die Induktion gelten sollte, vgl. Eucken S. 54 u. f., S. 91 u. f., 113 u. f. usw.

55) Wie den Griechen überhaupt der anthropologische

Materialismus am geläufigsten war, so sehen wir, daß die Lehre des Aristoteles von dem abtrennbaren, göttlichen und dennoch im Menschen individuellen Geiste bei seinen Nachfolgern im Altertum am meisten Widerstand fand. Aristoxenus, der Musiker, verglich das Verhältnis der Seelen zum Körper mit demjenigen der Harmonie zu den Saiten, durch welche sie hervorgebracht wird. Dicäarch nahm statt der individuellen Seelensubstanz eine allgemeine Kraft des Lebens und der Empfindung an, die sich nur vorübergehend in den körperlichen Gebilden individualisiert. (Überweg, Grundr. I, 4. Aufl. S. 198.) Einer der wichtigsten Erklärer des Aristoteles aus der Kaiserzeit, Alexander von Aphrodisias, faßte den vom Leibe trennbaren Geist (den νοῦς ποιητικός) gar nicht als Bestandteil des Menschen, sondern nur als das göttliche Wesen, welches auf den natürlichen, vom Leibe untrennbaren Geist des Menschen entwickelnd einwirkt und infolgedessen vom Menschen gedacht und in Gedanken erworben wird (vgl. Zeller III, 1. 2. Aufl. S. 712). Von den arabischen Erklärern faßte namentlich Averroes die Lehre vom Eingehen des göttlichen Geistes in den Menschen rein pantheistisch, während umgekehrt die Philosophen des christlichen Mittelalters die Individualität und Abtrennbarkeit der Vernunft, aus welcher sie ihre unsterbliche „anima rationalis" machten, weiter trieben als Aristoteles (abgesehen von der streng orthodoxen Kirchenlehre, welche fordert, daß die unsterbliche Seele nicht nur die Vernunft, sondern auch die niederen Vermögen mit umfasse), so daß also in diesem Punkte die eigentliche Ansicht des Aristoteles fast nirgend zur Geltung gelangte.

56) Vgl. Zeller III, 1. 2. Aufl. S. 26.

57) Zeller III, 1. S. 113 u. f.: „Ursprünglich mit ihrem ganzen Interesse den praktischen Fragen zugewendet, stellten sich die Stoiker in ihrer theoretischen Weltanschauung zunächst auf den Standpunkt der gewöhnlichen Vorstellung, welche keine andere Wirklichkeit kennt, als das sinnlich wahrnehmbare körperliche Sein. Sie suchten in der Metaphysik vor allem eine feste Grundlage fürs menschliche Handeln; im Handeln stehen wir aber dem Objekt unmittelbar und empirisch gegenüber, wir müssen es ohne Umstände in seiner sinnlichen Realität, wie es sich uns darbietet, anerkennen, und haben nicht Zeit an derselben zu zweifeln; es

beweist uns dieselbe praktisch, indem es auf uns einwirkt und sich unserer Einwirkung darbietet; das unmittelbare Subjekt und Objekt dieser Einwirkung sind aber immer nur Körper, und selbst die Wirkung auf das Innere der Menschen stellt sich zunächst als eine körperliche (durch Stimme, Gebärde u. s. f.) dar, immaterielle Wirkungen kommen in unserer unmittelbaren Erfahrung nicht vor." Vgl. ebendas. S. 325 u. f., wo in treffender Weise eine Parallele gezogen wird zwischen der stoischen Ethik und den theoretischen Ansichten vom unbedingten Walten des göttlichen Willens in der Welt, während dagegen der Materialismus auch dort bloß aus dem Vorwalten der praktischen Interessen abgeleitet wird. In der Tat aber ist Materialismus im weiteren Sinne (pantheistischer oder mechanischer) für die Alten eine fast unausweichliche Konsequenz des strengen Monismus und Determinismus, da ihnen der moderne Idealismus eines Descartes, Leibniz oder Kant noch ganz fern lag.

58) Wegen der Abweichungen Epikurs von Demokrit müssen wir teils auf den Abschnitt über Demokrit verweisen (s. o. S. 17 u. ff.), teils auf den unten folgenden Auszug aus dem Lehrgedicht des Lucretius von der Natur und die daran sich anschließenden speziellen Erörterungen.

59) Zeller III, 1. 2. Aufl., S. 365 u. f. behandelt diesen Punkt als eine „Schwierigkeit", um deren Lösung sich Epikur nur wenig bemüht zu haben scheine. Auffallend ist dabei die Äußerung, daß bei der Ansicht des Protagoras die Sinnestäuschungen unmöglich werden; während doch gleich nachher die richtige Bemerkung folgt, daß die Täuschung nicht in der Wahrnehmung, sondern im Urteil liegt. Das Auge z. B., welches einen ins Wasser getauchten Stab betrachtet, sieht ihn gebrochen. Diese Wahrnehmung eines gebrochenen Stabes ist aber nicht nur durchaus wahr und zuverlässig (vgl. was im Text gegen Überweg bemerkt ist), sondern sie ist auch eine sehr wichtige Grundlage der Lehre von der Lichtbrechung, die ohne solche Wahrnehmungen niemals gewonnen werden konnte. Das Urteil, der als objektives Ding gedachte Stab sei gebrochen und werde auch außerhalb des Wassers so erscheinen, ist allerdings falsch, allein es läßt sich sehr leicht durch eine zweite Wahrnehmung berichtigen. Wären nun die Wahrnehmungen an sich nicht sämt-

lich unbedingt zuverlässig und Grundlage aller weiteren Erkenntnis, so könnte man daran denken, eine von beiden völlig zu annullieren, wie wir ein unrichtiges Urteil einfach und schlechthin verwerfen. Man sieht aber leicht, daß davon keine Rede sein kann. Selbst solche, den Alten noch unbekannte Sinnestäuschungen, in welchen sich ein unrichtiges Urteil (induktiver Fehlschluß) unmittelbar und unbewußterweise in die Funktion der Wahrnehmung modifizierend einmischt, wie z. B. die Erscheinung des blinden Flecks der Netzhaut, sind als Wahrnehmungen zuverlässig. — Wenn Zeller glaubt, mit der Unterscheidung von Wahrnehmung des Bildes und Wahrnehmung des Gegenstandes würde die Schwierigkeit nur zurückgeschoben, so beruht das wohl auf einem Mißverständnis. Die Frage: „wie lassen sich nun die treuen Bilder von untreuen unterscheiden?“ ist dahin zu beantworten, daß jedes Bild „treu“ ist; d. h. es gibt mit vollkommener Sicherheit den Gegenstand in derjenigen Modifikation, welche aus der Beschaffenheit der Medien und unserer Organe mit Naturnotwendigkeit folgt. Die wahre Aufgabe ist also niemals, ein Bild schlechthin als „untreu“ zu verwerfen und ein anderes dafür festzuhalten, sondern eine Modifikation des Urbildes als solche zu erkennen. Dies geschieht aber ganz einfach, wie alles andere Erkennen, durch die Bildung einer *πρόληψις* und demnächst der *δόξα* aus wiederholter Wahrnehmung! Man vergleiche nur z. B. die Art, wie Rousseau seinen Emile aus dem Bilde des gebrochenen Stabes den Begriff der Lichtbrechung entwickeln läßt! Sollte auch Epikur die Sache noch nicht mit dieser Schärfe aufgefaßt haben, so ist doch offenbar seine Bemerkung (wenn Cicero recht berichtet), es sei die Aufgabe des Weisen, die leere Meinung (opinio) von der Gewißheit (perspicuitas) zu unterscheiden, nicht die ganze, nach Epikurs System hierher gehörige Antwort. Vielmehr ist vollkommen klar, daß die Unterscheidung selbst auf dem gleichen Wege erfolgen muß, wie jede andere Erkenntnis: durch Bildung eines Begriffs und eine daran sich schließende aus der Wahrnehmung selbst sich natürlich ergebende Annahme über die Ursachen der modifizierten Erscheinung.

60) Die in der ersten Auflage S. 65 u. f. enthaltene Stelle, an welcher für die naturwissenschaftliche Bedeutung des Aristoteles mit dem Register in Humboldts Kosmos argumentiert wird,

mußte der Erwägung weichen, daß hierfür eben schon die Erhaltung der aristotelischen Schriften im allgemeinen Untergang der griechischen Literatur entscheidend war. Es ist daher auch die Frage, ob nicht in dem Satze Humboldts: „In Platos hoher Achtung für mathematische Gedankenentwicklung, wie in den alle Organismen umfassenden morphologischen Ansichten des Stagiriten lagen gleichsam die Keime aller späteren Fortschritte der Naturwissenschaft" der Einfluß des Aristoteles viel zu günstig beurteilt ist. Allerdings hat die Teleologie ihre nicht zu verkennende heuristische Bedeutung für das Gebiet der Organismen, allein die große Entwicklung der neueren Naturwissenschaft stützt sich eben noch auf die Befreiung von der Alleinherrschaft dieser „organischen Weltanschauung". Die Erkenntnis der unorganischen Natur und damit der allgemeinsten Naturgesetze knüpft sich in der Tat weit mehr an den Grundgedanken Demokrits, durch welchen Physik und Chemie erst möglich wurden.

61) Eine Widerlegung der von Ritter versuchten Unterscheidungen zwischen der Lehre des Lucrez und Epikur s. bei Zeller III, 1. 2. Aufl. S. 499. — Sehr berechtigt ist dagegen die besondere Hervorhebung seiner Begeisterung für die „Erlösung aus der Nacht des Aberglaubens" bei Teuffel, Gesch. der röm. Liter. S. 326 (2. Aufl. S. 371). Man dürfte noch bestimmter sagen, daß der glühende Haß eines edlen und reinen Charakters gegen den entwürdigenden und entsittlichenden Einfluß der Religion das wahrhaft Originelle bei Lucrez ist, während bei Epikur die Befreiung von der Religion zwar ein wesentlicher Zweck der Philosophie ist, aber ein Zweck, der mit leidenschaftsloser Ruhe verfolgt wird. Wir dürfen dabei wohl der besonderen Häßlichkeit und Schädlichkeit des römischen Religionswesens im Vergleich mit dem griechischen einen Einfluß zuschreiben; gleichwohl bleibt ein Kern übrig, der als eine bittere Verurteilung des Religionswesens schlechthin betrachtet werden darf, und ohne Zweifel beruht die Bedeutung, welche Lucrez in den neueren Jahrhunderten erlangt hat, nicht weniger auf diesem eigentümlichen Zuge als auf der streng epikureischen Theorie.

62) Hier findet sich, I. 101 (wir zitieren nach der Lachmannschen Ausgabe) der oft benutzte zusammenfassende Vers: „Tantum religio potuit suadere malorum."

63) I, V. 726—738:

„Quae cum magna modis multis miranda videtur
Gentibus humanis regio visendaque fertur,
Rebus opima bonis, multa munita virum vi,
Nil tamen hoc habuisse viro praeclarius in se
Nec sanctum magis et mirum, carumque videtur.
Carmina quin etiam divini pectoris eius
Vociferantur et exponunt praeclara reperta,
Ut vix humana videatur stirpe creatus."

64) Es verdient übrigens bemerkt zu werden, daß die Theorie Epikurs, vom Standpunkte der damaligen Kenntnisse und Begriffe betrachtet, in manchen und wichtigen Punkten der aristotelischen gegenüber die besseren Gründe ins Feld führt und daß die letztere mehr zufällig als kraft ihrer Beweisgründe unserer jetzigen Einsicht näher kommt. So z. B. ruht die ganze Theorie des Aristoteles auf dem Begriffe eines Mittelpunktes der Welt, welchen Lucrez (I, 1070) mit Recht vom Standpunkte der Unendlichkeit der Welt bestreitet. Ebenso hat Lucrez den besseren Begriff der Bewegung, wenn er (I, 1074 u. ff.) behauptet, in einem leeren Raum, auch wenn er die Mitte der Welt wäre, könnte die einmal begonnene Bewegung keine Hemmung erfahren, während Aristoteles hier von seinem teleologischen Begriffe der Bewegung ausgehend in der Mitte das „natürliche" Ziel derselben findet. Am meisten überlegen zeigt sich aber die Argumentation des epikureischen Systems in der Verwerfung der von Natur aufsteigenden (zentrifugalen) Bewegung des Aristoteles, die von Lucrez (II, 185 ff.; vermutlich auch an der verloren gegangenen Stelle des I. Buches nach V. 1094) sehr gut bekämpft und auf ein durch die Gesetze des Gleichgewichts und des Stoßes erzwungenes Aufsteigen zurückgeführt wird.

65) Vgl. oben S. 22—25. — Die Verse (I, 1021—1034) lauten:

„Nam certe neque consilio primordia rerum
Ordine se sua quaeque sagaci mente locarunt
Nec quos quaeque darent motus pepigere profecto,
Sed quia multa modis multis mutata per omne
Ex infinito vexantur percita plagis,
Omne genus motus et coetus experiundo

Tandem deveniunt in talis disposituras,
Qualibus haec rerum consistit summa creata,
Et multos etiam magnos servata per annos
Ut semel in motus conjectast convenientis,
Efficit ut largis avidum mare fluminis undis
Integrant amnes et solis terra vapore
Fota novet fetus summissaque gens animantum
Floreat et vivant labentes aetheris ignes."

Spezielleres über die Entstehung der Organismen nach empedokleischen Grundsätzen folgt Buch V, V. 836 u. ff.

66) Weil die Sonnenstrahlen, so fein sie auch sind, doch nicht aus einzelnen Atomen, sondern schon aus Atomverbindungen bestehen und ihr Weg zwar durch ein dünnes Medium, aber doch keineswegs durch den leeren Raum geht (II, 150—156). Im Gegensatze dazu heißt es dann von den Atomen, daß sie das Licht um ein vielfaches an Schnelligkeit übertreffen müssen (II, 162—164):

„Et multo citius ferri quam lumina solis,
Multiplexque loci spatium transcurrere eodem
Tempore quo solis pervolgant fulgura caelum."

67) II, 216 u. ff.

68) II, 251—293. Es ist schwer zu begreifen, wie man in dieser Lehre von der „Willensfreiheit" einen Vorzug des Lucrez vor Epikur und einen Ausfluß seines kräftigeren sittlichen Charakters hat erblicken können; denn abgesehen davon, daß auch dieser Zug wohl sicher Epikur angehört, handelt es sich hier um eine arge Inkonsequenz der physikalischen Theorie, welche der sittlichen Verantwortlichkeitslehre durchaus keine Stütze bietet. Man könnte im Gegenteil die unbewußte Willkür, mit welcher die Seelenatome den Ausschlag hierin oder dorthin geben und dadurch die Richtung und den Effekt des Willens bestimmen, fast als eine Satire auf das aequilibrium arbitrii ansehen, da unter keinem Bilde klarer gemacht wird, wie gerade durch die Annahme eines solchen Ausschlags im Gleichgewicht jeder feste Zusammenhang zwischen den Handlungen einer Person und ihrem Charakter aufgehoben wird.

69) II, 655—660 (680):

„Hic siquis mare Neptunum Cereremque vocare
Constituit fruges et Bacchi nomine abuti
Mavolt quam laticis proprium proferre vocamen
Concedamus ut hic terrarum dictitet orbem
Esse deum matrem; dum vera re tamen ipse
Religione animum turpi contingere parcat."

Wegen der Lesart vgl. Lachmanns Kommentar, p. 112. Der letzte Vers ist nämlich in den Handschriften an eine unrechte Stelle geraten, die (auch von Bernays aufgenommene) Emendation aber evident, daher die (mit V. 659 abschließende) Übersetzung „sofern nur die Sache gemeint ist" hier eine unzulässige Abschwächung des Gedankens gibt.

70) II, 904 u. f.: nam sensus jungitur omnis Visceribus, nervis, venis. Der (im Text etwas unsichere) Zusammenhang hebt zwar zunächst nur die Weichheit dieser Teile hervor, die daher besonders zerstörbar sind und sich nicht etwa ewig erhalten und als empfindende Urelemente von einem empfindenden Wesen auf das andere fortpflanzen können. Lucrez hebt jedoch an der ganzen Stelle öfter die besondere Struktur hervor und zeigt sogar, daß der Teil eines empfindenden Körpers nicht für sich abgesondert bestehen, daher auch nicht für sich empfinden könne. Der Dichter kommt also auch hier dem aristotelischen Begriff des Organismus ziemlich nahe, und wir haben keinen Grund zu bezweifeln, daß dies Epikurs Lehre war. (Vgl. 912 u. ff.: Nec manus a nobis potis est secreta neque ulla Corporis omnino sensum pars sola tenere.)

71) In einer andern Beziehung freilich scheint die Annahme dieses namenlosen allerfeinsten Stoffes eine wohlerwogene Bedeutung zu haben; freilich in Verbindung mit einem großen Mangel der Bewegungslehre. Epikur scheint sich — im schroffen Widerspruch mit unserer Lehre von der Erhaltung der Kraft — vorgestellt zu haben, daß ein feiner Körper seine Bewegung unabhängig von der Masse auf einen gröberen übertragen könne, und so wieder auf einen gröberen, wobei also die Summe der mechanischen Arbeit, statt gleich zu bleiben, sich von Stufe zu Stufe vervielfacht. Lucrez schildert diese Stufenfolge III, 246 u. ff. so, daß zuerst das empfindende (und mit Willkür begabte; vgl. II, 251—93) Element den Wärmestoff bewegt, dann dieser den

Lebenshauch, dieser die mit der Seele gemischte Luft, diese das Blut und dieses erst die festen Teile des Körpers.

72) Anders faßt Zeller (III, 1. S. 382) die Sache, welcher zwar auch feststellt, daß die Konsequenz des Systems ein Fallen der Welten (also nur relative Ruhe der Erde gegenüber unserer Welt) fordern würde, aber ohne Epikur diese Konsequenz zuzuschreiben. Unrichtig ist jedoch dabei die Bemerkung, daß bei solchem Fallen die Welten sehr bald aufeinanderstoßen müßten. Vielmehr ist ein solcher Zufall bei den ungeheuren Distanzen, welche zwischen den einzelnen Welten anzunehmen sind, erst nach sehr langen Zeiträumen zu erwarten. Eine Zertrümmerung der Welten aber durch einen Zusammenstoß wird von Lucrez ausdrücklich V. 366 bis 372 als möglich eingeräumt, während der Untergang durch viele kleinere Stöße von außen sogar gleichsam zu den natürlichsten Todesursachen der alternden Welt gezählt wird. — Was übrigens die Art betrifft, wie die Erde durch beständige Stöße der feinen Luftatome in der Schwebe gehalten wird, so scheint hier wieder jene oben (Anm. 71) erwähnte Eigentümlichkeit der epikureischen Bewegungslehre zugrunde zu liegen, nach welcher die mechanische Wirkung des Stoßes (in unserer Sprache ausgedrückt) beim Übergang von feineren auf gröbere Körper sich vervielfacht.

73) Selbstverständlich kann hier nicht von einer exakten Methode der Naturforschung die Rede sein, sondern nur von einer exakten Methode der Philosophie. Näheres über diesen Punkt in den „Neuen Beitr. z. Gesch. des Mater." (Winterthur 1867, S. 17 u. ff.). Nicht uninteressant ist übrigens, daß neuerdings ein Franzose (A. Blanqui, l'éternité par les astres, hypothèse astronomique, Paris 1872) den Gedanken, daß alles Mögliche auch irgendwo und irgendwann im Universum wirklich, und sogar vielfach verwirklicht ist, wieder in allem Ernste durchgeführt hat, und zwar als unabweisbare Konsequenz einerseits der absoluten Unendlichkeit der Welt, anderseits aber der endlichen und überall konstanten Zahl der Elemente, deren mögliche Kombinationen ebenfalls endlich sein müssen. Auch letzteres ist ein Gedanke Epikurs (vgl. Lucrez II, 480—521).

74) Diese Stelle findet sich V. 527—533:

Nam quid in hoc mundo sit eorum ponere certum
Difficile est: sed quid possit fiatque per omne

In variis mundis, varia ratione creatis,
Id doceo, plurisque sequor disponere causas,
Motibus astrorum, quae possint esse per omne;
E quibus una tamen sit haec quoque causa necessest,
Quae vegeat motum signis: sed quae sit earum
Praecipere haud quaquamst pedetemtim progredientis."

Vgl. hiermit Epikurs Brief an Pythokles, Diog. Laert. X, 87 u. f.

75) V. 1194—1197:

„O genus infelix humanum, talia divis
Cum tribuet facta atque iras adjunxit acerbas!
Quantos tum gemitus ipsi sibi, quantaque nobis
Volnera, quas lacrimas peperere minoribu' nostris!"

76) Man könnte dabei an das bekannte Experiment denken, bei welchem eine Scheibe, die man der Öffnung eines Gefäßes nähert, durch welche ein Luftstrahl ausströmt, angezogen und festgehalten wird, weil die heftig seitwärts strömende Luft zwischen Gefäß und Scheibe verdünnt wird (Müllers Physik I, 9, 96). Wenn auch nicht anzunehmen ist, daß die Epikureer diese Erscheinung kannten, so mögen sie sich doch die Austreibung der Luft durch die Ausströmung des Steins in einer ähnlichen Weise vorgestellt haben.

Zweiter Abschnitt.

Die Übergangszeit.

I. Die monotheistischen Religionen in ihrem Verhältnis zum Materialismus.

Der Untergang der alten Kultur in den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung ist ein Vorgang, dessen ernste Rätsel zum großen Teile noch ungelöst sind.

Wie schwierig es auch ist, die verworrenen Vorgänge der römischen Kaiserzeit in ihrem großen Maßstabe zu überblicken und sich an den hervorstechenden Tatsachen zu orientieren, so ist man doch noch ungleich weniger imstande, die Wirkungen der kleinen, aber unendlich vervielfachten Veränderungen im täglichen Verkehr der Nationen, im Schoß des niederen Volkes, am Herd obskurer Familien des Landes wie der Städte in ihren vollen Ausdehnung zu würdigen.[1])

Und doch ist so viel gewiß, daß eben aus den unteren und mittleren Schichten der Weltbevölkerung allein jene große Umwälzung zu erklären ist.

Man hat sich leider gewöhnt, das sogenannte Entwicklungsgesetz der Philosophie als eine eigne, fast mystisch wirkende Kraft anzusehen, die vom Gipfel der Erkenntnis mit Notwendigkeit in die Nacht des Aberglaubens zurückführt, um sodann unter neuen und höheren Formen ihren Kreislauf wieder zu beginnen. Es ist mit dieser Triebkraft der Völkerentwicklung wie mit der Lebenskraft der Organismen. Sie ist vorhanden, aber eben nur als die Resultierende aller einzelnen natürlichen Kräfte; ihre Annahme erleichtert oft die

Betrachtung, verhüllt aber die Unwissenheit und führt zu Fehlern, wenn man sie als Erklärungsgrund ergänzend neben jene Elemente setzt, mit deren Gesamtheit sie eins ist.

Für unsere Aufgabe ist wohl festzuhalten, daß ein für allemal Unwissenheit nicht die eigne Konsequenz des Wissens, phantastische Willkür nicht die Konsequenz der Methode sein kann, daß Aufklärung nicht und nie für und durch sich selbst zum Aberglauben zurückleitet.

Wir haben gesehen, wie im Altertum unter dem Fortschritt der Aufklärung, des Wissens, der Methode, die geistige Aristokratie von den Massen sich löste. Der Mangel einer durchgreifenden Volksbildung mußte diese Lösung beschleunigen und tödlicher machen. Die Sklaverei, in gewissem Sinne die Basis der ganzen alten Kultur, änderte in der Kaiserzeit ihren Charakter und wurde nur um so unhaltbarer, je mehr man diese gefährliche Institution zu verbessern suchte.[2])

In den abergläubischen Massen begann der zunehmende Völkerverkehr die Religionen zu mischen. Orientalische Mystik hüllte sich in hellenische Formen. In Rom, wo die besiegten Nationen zusammenströmten, gab es bald nichts mehr, das nicht Gläubige fand, wie es nichts mehr gab, das nicht von der Mehrzahl verspottet wurde. Dem Fanatismus der Verblendeten stand hier nur leichtfertiger Hohn oder blasierte Gleichgültigkeit gegenüber; die Bildung schroffer, wohl disziplinierter Parteien mußte bei der allgemeinen Zersplitterung der Interessen in der höheren Gesellschaft unmöglich sein.

In dieser Masse drangen durch die unglaublich angeschwollene Literatur, durch desultorische Studien unberufener Geister, durch den täglichen Verkehr abgerissene Elemente wissenschaftlicher Errungenschaften ein und erzeugten jenen Zustand der Halbbildung, den man auch in unsern Tagen, jedenfalls mit geringerem Grunde, charakteristisch finden will. Man darf aber nicht vergessen, daß eben diese Halbbildung vor allem auch der Zustand der Reichen und Mächtigen, der einflußreichen Männer war, bis auf den Kaiserthron. Die

vollendetste Weltbildung, seine gesellige Formen und ein großartiger Überblick der Verhältnisse sind im philosophischen Sinne nur zu oft mit der kläglichsten Halbheit vereinigt, und die Gefahren, die man den Lehren der Philosophie andichtet, pflegen sich in solchen Kreisen, wo die geschmeidige, prinzipiose Halbbildung nur der natürlichen Neigung oder der entfesselten Leidenschaft dient, allerdings zu verwirklichen.

Wenn Epikur in großartiger Erhebung die Fesseln der Religion zu Füßen warf, um zur eignen Lust gerecht und edel zu sein, so kamen jetzt jene verruchten Günstlinge des Augenblicks auf, wie schon Horaz und in reicher Auswahl Juvenal und Petronius sie schildern, die in Lastern der unnatürlichsten Art mit dreister Stirn einherschritten: und wer schützte die arme Philosophie, wenn solche Elende sich den Namen Epikurs, wo nicht gar den der Stoa vindizierten?

Die Verachtung des Pöbelglaubens ward hier zur Maske der inneren Hohlheit, der völligen Leere an allem Glauben und an allem wahren Wissen; das Lächeln über die Idee der Unsterblichkeit ward eine Devise des Lasters; aber das Laster ruhte auf den Zeitverhältnissen und hatte sich trotz der Philosophie, nicht durch sie gebildet.

Und in diesen nämlichen Schichten fanden die Priester der Isis, die Thaumaturgen und die Propheten mit ihrem gaukleriſchen Gefolge eine reiche Nahrung; gelegentlich auch die Juden einen Proselyten.[3])

Die völlig ungebildete niedere Menge teilte in den Städten den Charakter der Charakterlosigkeit mit den Großen in ihrer Halbbildung. Daher entstand denn in diesen Zeiten in höchster Blüte jener sogenannte praktische Materialismus, der Materialismus des Lebens.

Auch auf diesem Punkte bedürfen die herrschenden Begriffe einer Aufklärung. Es gibt auch einen Materialismus des Lebens, der, von den einen geschmäht, von den andern gepriesen, sich doch neben jeder praktischen Richtung von anderm Charakter darf blicken lassen.

Wenn das Streben nicht auf flüchtigen Genuß, sondern auf wirkliche Vervollkommnung der Zustände gerichtet ist, wenn die Energie des materiellen Unternehmungsgeistes geleitet ist durch eine klare Berechnung, die bei allem die Grundlage bedenkt und daher zum Ziele kommt: dann entsteht jener riesige Fortschritt, der in unseren Tagen England binnen zwei Jahrhunderten groß gemacht hat, der in Athen zur Zeit des Perikles mit der höchsten Blüte geistigen Lebens, die je von einem Staate erreicht worden ist, Hand in Hand ging.

Ganz anders war der Materialismus Roms zur Zeit der Kaiser, der sich in Byzanz und Alexandria und in allen Hauptstädten des Reichs wiederholte. Auch hier beherrschte die Frage nach Geld die zersplitterten Massen, wie Juvenal und schon Horaz es in schneidenden Zügen schildern; allein es fehlten die großen Prinzipien der Hebung nationaler Kraft, der gemeinnützigen Ausbeutung natürlicher Hilfsquellen, welche eine materielle Zeitrichtung adeln, weil sie zwar vom Stoff ausgehen, aber an ihm die Kraft entwickeln. Dieses wäre der Materialismus des Gedeihens; Rom kannte den des Faulens; die Philosophie verträgt sich mit dem ersteren, wie mit allem, was Prinzipien hat; sie schwindet, oder vielmehr, sie ist schon verschwunden, wenn jene Greuel hereinbrechen, deren Schilderung wir uns hier sparen wollen.

Hinweisen müssen wir jedoch auf die unwidersprechliche Tatsache, daß in jenen Jahrhunderten, als die Scheußlichkeiten eines Nero und Caligula oder gar eines Heliogabalus den Erdkreis befleckten, keine Philosophie unangebaut lag, keine dem ganzen Geist der Zeiten fremder war, als gerade jene, welche unter allen das kälteste Blut, die ruhigste Betrachtungsweise, die nüchternste, am reinsten prosaische Untersuchung forderte: die Philosophie des Demokrit und des Epikur.[4])

Das Zeitalter des Perikles war die Blütezeit der materialistischen und sensualistischen Philosophie des Altertums, ihre Früchte reiften in der Zeit des alexandrinischen Studiums, in den beiden letzten Jahrhunderten vor Christo.

Als aber in der Kaiserzeit die Massen trunken wurden von dem doppelten Taumel der Laster und der Mysterien: da fand sich kein nüchterner Schüler mehr und die Philosophie fand ihr Ende von selbst. Bekanntlich herrschten in jener Zeit neuplatonische und neupythagoreische Systeme vor, in denen sich mit manchen edleren Elementen vergangener Zeit Schwärmerei und orientalische Mystik durchdrangen. Plotinus schämte sich, einen Leib zu haben, und wollte niemals sagen, von welchen Eltern er stamme. Hier haben wir den Gipfel der antimaterialistischen Richtung bereits in der Philosophie, ein Element, das mächtiger war auf dem Boden, dem es wahrhaft angehörte, auf dem Boden der Religion. Niemals haben die Religionen im buntesten Gemisch von den reinsten bis zu den abscheulichsten Formen üppiger gewuchert, als in den drei ersten Jahrhunderten n. Chr. Geburt. Kein Wunder, daß auch die Philosophen dieser Zeit oft als Priester und Apostel auftraten. Die Stoiker, deren Lehre von Haus aus schon einen theologischen Zug hatte, lenkten zuerst in diese Richtung ein und erhielten sich daher von den älteren Schulen am längsten in Ansehen, bis sie von den asketischen Mystikern des Neuplatonismus überboten und verdrängt wurden.[5])

Man hat oft gesagt, daß Unglauben und Aberglauben einander befördern und hervorrufen, allein auch hier darf man sich durch den Schimmer der Antithese nicht blenden lassen. Erst die Erwägung der spezifischen Ursachen und strenge Sonderung von Zeiten und Zuständen zeigt, was daran ist.

Wenn ein strenges wissenschaftliches System, auf soliden Prinzipien ruhend, mit wohlgefügten Gründen den Glauben vom Wissen ausschließt, so schließt es ganz gewiß noch weit vollkommener jede vage Form des Aberglaubens aus. In Zeiten und Kreisen aber, wo das wissenschaftliche Studium ebenso zerrüttet und zersplittert ist, wie die nationalen und urwüchsigen Formen des Glaubens, da hat allerdings jener Satz seine Geltung. So war es in der Kaiserzeit.

Und in der Tat gab es keine Richtung, kein Bedürfnis

des Lebens, dem nicht auch eine religiöse Form entgegengekommen wäre; allein neben den üppigen Festen des Bacchus, den geheimnisvollen reizenden Mysterien der Isis verbreitete sich im stillen mehr und mehr die Neigung zu strenger, der Welt entsagender Askese.

Wie unter den Individuen blasierte Entnervtheit nach Erschöpfung aller Lüste zuletzt nur noch einen Reiz der Neuheit übrig läßt, den eines strengen, entsagenden Lebens: so ging es der Alten Welt im Großen. Und da ist denn natürlich, daß diese neue Richtung zunächst im schroffsten Kontrast gegen die heitere Sinnlichkeit der Alten Welt zu einem Extrem der Weltflucht und Selbstverleugnung führte.[6])

Das Christentum mit seiner wundersam ergreifenden Lehre von dem Reiche, das nicht von dieser Welt ist, schien dazu den trefflichsten Anhalt zu bieten. Die Religion der Unterdrückten und der Sklaven, der Mühseligen und Beladenen, lockte auch den genußsüchtigen Reichen, dem Genuß und Reichtum keine Befriedigung mehr boten. Hier verband sich mit der Entsagung das Prinzip der allgemeinen Brüderlichkeit, welches dem im Egoismus verdorrten Herzen neue geistige Genüsse erschloß. Die Sehnsucht des irrenden und vereinsamten Gemütes nach einer starken Gemeinschaft und einem positiven Glauben wurde gestillt, und das feste Zusammenhalten der Gläubigen, die imposante Einheit der allenthalben durch das weite Reich verzweigten Gemeinden wirkten mehr für die Ausbreitung der neuen Religion, als die Fülle der erzählten und willig geglaubten Wundergeschichten. Das Wunder war überhaupt weit weniger ein Werkzeug der Ausbreitung, als eine notwendige Zugabe des Glaubens in einer über alles Maß wundersüchtigen und wundergläubigen Zeit. In dieser Beziehung machten nicht nur Isispriester und Magier dem Christentum Konkurrenz, sondern selbst Philosophen traten als Wundertäter und gottbeglaubigte Propheten auf. Was die neuere Zeit von einem Cagliostro und Gaßner erlebt hat, ist nur ein schwaches Abbild von den Leistungen

eines Apollonius von Tyana, des gefeiertsten der Propheten, dessen Wunder und Weissagungen zum Teil selbst von Lucian und Origenes zugegeben werden. Allein es zeigte sich auch hier wieder, daß auf die Dauer nur das einfachste und konsequente Prinzip Wunder tut: das Wunder wenigstens, welches die zerrissenen Nationen und Konfessionen allmählich um die Altäre der Christen vereinigte.[7])

Indem das Christentum den Armen das Evangelium verkündete, hob es die antike Welt aus den Angeln.[8]) Was sinnlich in der Vollendung der Zeiten erscheinen wird, das erfaßte das gläubige Gemüt im Geiste: das Reich der Liebe, in welchem die Letzten die Ersten sein werden. Dem starren Rechtsbegriff der Römer, welcher die Ordnung auf die Gewalt baut und das Eigentum zur unerschütterlichen Grundlage der menschlichen Verhältnisse macht, trat mit unbegreiflicher Übermacht die Forderung entgegen, allem Eignen zu entsagen, den Feind zu lieben, die Schätze zu opfern und den Verbrecher am Galgen sich selbst gleich zu achten.

Ein unheimliches Grauen vor diesen Lehren erfaßte die Alte Welt[9]) und vergeblich suchten die Gewalthaber durch grausame Verfolgungen eine Revolution zu erdrücken, welche alles Bestehende umstürzte und nicht nur des Kerkers und Scheiterhaufens, sondern auch der Religion und der Gesetze spottete. In kühner Selbstgenügsamkeit des Heils, welches ein jüdischer Hochverräter, der den Sklaventod erlitten, vom Himmel selbst als Gnadengeschenk des ewigen Vaters herniedergebracht hatte, eroberte diese Sekte Land um Land und wußte, an ihren Grundgedanken festhaltend, allmählich sogar die abergläubischen Vorstellungen, die sinnlichen Neigungen, die Leidenschaften und die Rechtsbegriffe des Heidentums, da sie sich nicht vernichten ließen, in den Dienst der neuen Schöpfung hineinzuziehen. An die Stelle des mythenreichen Olymp traten die Heiligen und Märtyrer. Der Gnostizimus brachte die Elemente einer Philosophie des Christentums. Christliche Rhetorenschulen öffneten sich allen, welche die alte Bildung mit

dem neuen Glauben zu vereinigen suchten. Aus der einfachen und strengen Disziplin der alten Kirche entwickelten sich die Elemente der Hierarchie. Die Bischöfe rissen Reichtümer an sich und führten ein übermütiges, weltliches Leben; der Pöbel der großen Städte berauschte sich in Haß und Fanatismus. Die Armenpflege verfiel und der wuchernde Reiche schützte seinen Raub durch Polizei und Justiz. Die Feste glichen bald an Üppigkeit und Prunk denen des verfallenden Heidentums, und devote Andacht schien im Schwall ungeordneter Empfindungen den Lebenskeim der neuen Religion ersticken zu wollen. Sie erstickte ihn aber nicht. Ringend gegen die fremden Massen brach er immer wieder durch. Selbst die Philosophie des Altertums, welche aus trüben neuplatonischen Quellen sich in die christliche Welt ergoß, mußte sich dem Charakter derselben fügen. Und während List, Verrat und Greuel halfen, den christlichen Staat — einen Widerspruch in sich — zu begründen, blieb doch der Gedanke der gleichmäßigen Berufung aller Menschen zu einem höheren Dasein die Grundlage der neueren Völkergeschichte. „So ward," sagt Schlosser, „selbst der Wahn und Trug der Menschen eins der Mittel, durch welche die Gottheit aus den vermodernden Trümmern der Alten Welt ein neues Leben entwickelte.[10])

Es erwächst nunmehr für uns die Aufgabe, zu untersuchen, welchen Einfluß das durchgebildete christliche Prinzip auf die Geschichte des Materialismus haben mußte, und wir werden hiermit die Berücksichtigung des Judentums und des vorzüglich wichtigen Mohammedanismus verbinden.

Was diese drei Religionen gemeinsam haben, ist der Monotheismus.

Wenn der Heide alles voll von Göttern sieht und sich gewöhnt hat, jeden einzelnen Naturvorgang als einen besonderen dämonischen Wirkungskreis zu betrachten, so sind die Schwierigkeiten, welche dadurch der materialistischen Erklärung in den Weg gelegt werden, tausendfältig wie die Gliederung des Götterstaates. Hat daher ein Forscher den großen Ge-

danken gefaßt, alles was ist, aus Notwendigkeit geschehen zu lassen, Gesetze anzunehmen und einen unsterblichen Stoff, dessen Verhalten geregelt ist, so gibt es im Grunde keinerlei Versöhnung mehr mit der Religion. Epikurs künstliche Vermittlung ist daher schwächlich anzusehen und konsequenter waren jene Philosophen, welche das Dasein der Götter leugneten. Der Monotheist hat hier der Wissenschaft gegenüber eine andere Stellung. Wir geben zu, daß auch der Monotheismus eine niedere und sinnliche Auffassung zuläßt, bei der jeder einzelne Naturvorgang wieder der besonderen und lokalen Tätigkeit Gottes in menschenähnlicher Weise zugeschrieben wird. Es ist das um so leichter möglich, da doch jeder Mensch nur an sich und seinen Kreis zu denken pflegt. Die Idee der Allgegenwart bleibt für dieses Denken eine fast leere Formel, und man hat im Grunde wieder unzählige Götter, mit dem stillschweigenden Vorbedacht, daß man sie alle als ein und denselben denken will.

Bei diesem Standpunkt, der recht eigentlich der des Köhlerglaubens ist, bleibt die Wissenschaft ebenso unmöglich, wie sie es beim heidnischen Glauben war.

Allein, wenn nun in freier und großartiger Weise dem einen Gott auch ein einheitliches Wirken aus dem Ganzen und Vollen zugeschrieben wird, so wird der Zusammenhang der Dinge nach Ursache und Wirkung nicht nur denkbar, sondern er ist sogar eine notwendige Konsequenz der Annahme. Denn wenn ich irgendwo tausend und abertausend Räder bewegt sähe und nur einen Einzigen vermutete, der sie zu treiben schiene, so würde ich schließen müssen, daß ich einen Mechanismus vor mir hätte, in welchem jedes kleinste Teilchen in seiner Bewegung durch den Plan des Ganzen unabänderlich bestimmt ist. Dies vorausgesetzt, muß ich aber auch die Struktur jener Maschine erkennen, ihren Gang wenigstens stückweise begreifen können, und der Raum für die Wissenschaft ist vorläufig frei.

Ebendeshalb konnten hier jahrhundertelange Entwicklungen

vor sich gehen und die Wissenschaft mit positivem Material bereichern, bevor man glaubte schließen zu müssen, daß jene Maschine ein perpetuum mobile sei. Einmal gefaßt, mußte dieser Schluß dann aber auch mit einem Gewicht von Tatsachen auftreten, neben denen das Rüstzeug der alten Sophisten uns äußerst schwach und dürftig erscheint.

Hier können wir also die Wirkung des Monotheismus vergleichen mit einem ungeheuern See, der die Fluten der Wissenschaft sammelt, bis sie plötzlich den Damm zu durchbrechen beginnen.[11])

Dann aber tritt ein neuer Vorzug des Monotheismus ans Licht. Der Grundbegriff desselben besitzt eine dogmatische Dehnbarkeit und spekulative Vieldeutigkeit, welche ihn geeignet macht, unter den wechselndsten Kulturzuständen und bei den größten Fortschritten wissenschaftlicher Bildung als Träger des religiösen Lebens zu dienen. Statt daß die Vermutung einer in sich zurücklaufenden und ewigen Gesetzen folgenden Regulierung des Weltganzen gleich zu einem Vernichtungskampfe zwischen Religion und Wissenschaft führen müßte, ergibt sich der Versuch, das Verhältnis von Gott und Welt demjenigen von Leib und Seele gleichzusetzen. Die drei großen monotheistischen Religionen haben daher alle in der Zeit der höchsten Geistesbildung ihrer Träger eine Wendung zum Pantheismus genommen. Auch dabei ergibt sich ein Kampf mit der Überlieferung, jedoch noch lange kein Vernichtungskampf.

Es ist der mosaische Glaube, der von allen Religionen zuerst die Idee der Schöpfung als einer Schöpfung aus Nichts gefaßt hat.

Erinnern wir uns, wie der junge Epikur der Sage nach noch als Schulknabe sich der Philosophie zuzuwenden begann, als er hatte lernen müssen, daß alle Dinge aus dem Chaos stammen, und als nun keiner seiner Lehrer ihm erklären konnte, woher denn das Chaos sei.

Es gibt Völker, welche glauben, daß die Erde auf einer Schildkröte ruhe; worauf aber die Schildkröte, darf man nicht

fragen. So leicht begnügt sich der Mensch Generationen hindurch mit einer Auskunft, die doch niemand im Ernste genügend finden konnte.

Solchen Erdichtungen gegenüber ist die Schöpfung der Welt aus dem Nichts zum mindesten klar und ehrlich. Sie enthält einen so unverhohlenen und direkten Widerspruch gegen jedes Denken, daß sich alle schwächlicheren und versteckteren Widersprüche daneben schämen müssen.[12])

Allein, was mehr ist: auch diese Idee ist einer Umbildung fähig; auch sie hat einen Teil jener Elastizität, welche den Monotheismus charakterisiert; man konnte den Versuch wagen, die Priorität eines weltlosen Gottes in eine bloß begriffliche umzuwandeln, und die Tage der Schöpfung wurden zu Aonen der Entwicklung.

Neben diesen Zügen, die schon das Judentum bietet, ist es aber wichtig, daß im Christentum zuerst Gott von jeder sinnlichen Gestalt entkleidet und im strengen Ausdruck als ein unsichtbarer Geist gefaßt werden soll. Der Anthropomorphismus ist damit im Prinzip beseitigt, kehrt aber fürs erste in der volkstümlich getrübten Auffassung und in der breiten geschichtlichen Entfaltung des Dogmas hundertfach wieder.

Man könnte denken, daß bei diesen Vorzügen des Christentums sogleich eine neue Wissenschaft mit dem Siege desselben hätte herrlicher erblühen können; allein es ist leicht zu sehen, warum das nicht der Fall war. Einerseits muß man bedenken, daß das Christentum eine Religion des Volkes war, die sich bis zu dem Punkte, wo sie Staatsreligion wurde, von unten herauf entwickelt und ausgebreitet hatte. Am fernsten standen ihr gerade die Philosophen, und um so ferner, je minder sie zur Schwärmerei und phantastischer Behandlung der Philosophie neigten.[13]) Sodann verpflanzte sich gar bald das Christentum zu neuen, der Kultur bis dahin unzugänglichen Nationen, und es ist kein Wunder, daß hier, in einer von vorn anfangenden Schule, alle jene vorbereitenden Stufen wieder durchzu-

machen waren, die das alte Griechenland und Italien seit den Zeiten der frühesten Kolonisten durchlaufen hatte.

Vor allem aber hat man zu bedenken, daß der Nachdruck der christlichen Lehre ursprünglich keineswegs auf jenen großen theologischen Grundsätzen ruhte, sondern vielmehr auf dem Gebiete der sittlichen Läuterung durch Entsagung von der Weltlust, auf der Theorie der Erlösung und der Hoffnung der Zukunft Christi.

Zudem war es eine psychologische Notwendigkeit, daß, sobald einmal durch diesen ungeheuren Erfolg das allgemeine Wesen der Religion wieder in seine alten Rechte eingetreten war, die heidnischen Elemente massenhaft in das Christentum eindrangen, so daß es nun bald seine eigene reiche Mythologie gewonnen hatte. So ward denn nicht nur der Materialismus, sondern jede konsequente monistische Philosophie auf Jahrhunderte hinaus zu einer Unmöglichkeit.

Ganz besonders aber fiel auf den Materialismus ein schwerer Schatten. Jene dualistische Richtung der Zendavesta-Religion, nach der Welt und Materie das Böse repräsentieren, Gott und das Licht das Gute, ist dem Christentum in der Grundidee und noch mehr in der geschichtlichen Entwicklung verwandt. Nichts konnte daher fortan entsetzlicher scheinen, als gerade jene Richtung der alten Philosophie, welche nicht nur eine ewige Materie annahm, sondern sogar diese Materie für die einzige wahrhaft existierende Substanz erklärte. Nimmt man das Sittlichkeitsprinzip Epikurs hinzu, so ist allerdings, so rein man es auch auffassen mag, das wahre Gegenbild der christlichen Anschauung vollendet, und man begreift die verkehrte Beurteilung dieses Systems, welche im Mittelalter vorherrschte.[14])

In diesem letzteren Punkte ist die dritte der großen monotheistischen Religionen, der Mohammedanismus, dem Materialismus, günstiger; auch entwickelte sich in dieser jüngsten derselben, im Zusammenhang mit dem glänzenden Aufschwung der arabischen Kultur, am frühesten ein freier philo-

sophischer Geist, der zunächst auf die Juden des Mittelalters und sodann auf die abendländischen Christen mächtig zurückwirkte.

Schon vor dem Bekanntwerden der griechischen Philosophie bei den Arabern brachte der Islam zahlreiche Sekten und theologische Schulen hervor, von denen einige den Gottesbegriff so abstrakt faßten, daß keine philosophische Spekulation in dieser Richtung weiter gehen könnte, während andere nichts glaubten, als was sich greifen und beweisen läßt; wieder andere den Fanatismus mit dem Unglauben in phantastischen Systemen zu verbinden wußten. An der hohen Schule zu Basra entwickelte sich sogar schon unter der Protektion der Abbassiden eine Schule, welche in rationalistischer Weise Vernunft und Glauben zu vereinigen suchte.[15])

Neben diesem reichen Strome rein islamitischer Theologie und Philosophie, den man nicht mit Unrecht mit der Scholastik des christlichen Mittelalters verglichen hat, bildet die peripatetische Schule, die man gewöhnlich im Auge hat, wenn von der arabischen Philosophie des Mittelalters die Rede ist, nur einen vergleichsweise unbedeutenden Zweig mit wenig innerer Mannigfaltigkeit, und Averroes, dessen Name im Abendlande nächst dem des Aristoteles am meisten genannt wurde, glänzt keineswegs als ein Stern erster Größe am Himmel der mohammedanischen Philosophie. Vielmehr beruht seine Bedeutung wesentlich darauf, daß er es ist, der die Resultate der arabisch-aristotelischen Philosophie als letzter hervorragender Vertreter derselben zusammengefaßt und in einer ausgedehnten literarischen Tätigkeit, namentlich durch seine Kommentare zum Aristoteles, dem Abendlande überliefert hat. Diese Philosophie ist, wie die christliche Scholastik, von einer neuplatonisch gefärbten Auslegung des Aristoteles ausgegangen; allein während die Scholastiker der ersten Periode nur ein spärliches Material peripatetischer Überlieferung besaßen, welches ganz von der christlichen Theologie durchwoben und beherrscht wurde, flossen den Arabern die Quellen durch Vermittlung der syrischen Schulen ungleich reicher, und der Gedanke entwickelte sich

bei ihnen freier vom Einfluß der Theologie, die ihre besonderen spekulativen Bahnen verfolgte. So kam es, daß die naturalistische Seite des aristotelischen Systems (vgl. oben S. 100) sich bei den Arabern in einer Weise entwickeln konnte, welche der älteren Scholastik ganz fremd blieb und welche später den „Averroismus" in der christlichen Kirche als eine Quelle der ärgsten Ketzereien erscheinen ließ. Drei Punkte sind es hauptsächlich, die hier in Betracht kommen: die Ewigkeit der Welt und der Materie, in ihrem Gegensatze zur christlichen Schöpfungslehre; die Stellung Gottes zur Welt, wonach er entweder nur auf den äußersten Fixsternhimmel wirkt und alle irdischen Dinge nur indirekt, durch die Kraft der Gestirne, von Gott regiert werden, oder gar Gott und Welt in pantheistischer Weise ineinander fließen;[16]) endlich die Lehre von der Wesenseinheit der Vernunft, die allein das Unsterbliche im Menschen ist: eine Lehre, durch welche die individuelle Unsterblichkeit aufgehoben wird, da die Vernunft eben nur das eine, göttliche Licht ist, welches Erkenntnis schaffend in die Seele der Menschen hineinleuchtet.[17])

Es ist begreiflich, daß solche Lehren in der vom christlichen Dogma beherrschten Welt zersetzend eingreifen mußten und daß sowohl hierdurch, wie durch seine naturalistischen Elemente der Averroismus auch dem Materialismus der Neuzeit vorgearbeitet hat. Bei alledem sind beide Richtungen grundverschieden und der Averroismus ist zugleich ein Grundpfeiler jener Scholastik geworden, welche durch die unbedingte Verehrung des Aristoteles und durch die Befestigung jener Grundbegriffe, die wir im folgenden Kapitel näher betrachten werden, eine materialistische Betrachtung der Dinge so lange unmöglich gemacht hat.

Neben der Philosophie aber verdanken wir der arabischen Kultur des Mittelalters noch ein anderes Element, welches zur Geschichte des Materialismus vielleicht in noch engeren Beziehungen steht. Es sind dies ihre Errungenschaften auf dem Gebiete der positiven Forschung, der Mathematik

und der Naturwissenschaften im weitesten Sinne des Wortes. Die glänzenden Leistungen der Araber auf dem Gebiete der Astronomie und der Mathematik sind bekannt genug.[18]) Diese Studien aber waren es vorzüglich, die, an die Überlieferungen der Griechen anknüpfend, der Idee von der Gesetzmäßigkeit und Regelmäßigkeit des Weltganges wieder Raum schafften. Dies geschah zu einer Zeit, wo der entartete Glaube in der christlichen Welt die sittliche und logische Ordnung der Dinge schlimmer verwirrt hatte, als dies in irgendeiner Periode des griechisch-römischen Heidentums der Fall war; zu einer Zeit, in der alles als möglich, nichts als notwendig betrachtet und der Willkür von Wesen, denen man immer neue Eigenschaften andichtete, ein unbegrenzter Spielraum zugewiesen wurde.

Die Verbindung der Astronomie mit den Phantasien der Sterndeuterei war ebendeshalb keineswegs so nachteilig, als man denken sollte. Die Astrologie sowohl wie die wesensverwandte Alchimie besaßen durchaus die geregelte Form von Wissenschaften[19]) und waren in der reineren Weise, in welcher die Araber und die christlichen Gelehrten des Mittelalters diese Künste betrieben, weit entfernt von dem maßlosen Schwindel, der im 16. und besonders im 17. Jahrhundert sich einstellte, nachdem die strengere Wissenschaft diese abergläubischen Elemente von sich ausgestoßen hatte. Abgesehen davon, daß der Trieb nach Erforschung unergründlicher und wichtiger Geheimnisse durch jene frühere Verbindung den wissenschaftlichen Entdeckungen in der Astronomie und Chemie zu Hilfe kam, so war auch ganz an sich schon in jenen tiefen und geheimnisvollen Studien der Glaube an einen geregelten und ewigen Gesetzen folgenden Gang aller Ereignisse die notwendige Voraussetzung. Dieser Glaube aber gehörte zu den mächtigsten Triebfedern in der ganzen Fortbildung der Kultur vom Mittelalter zur Neuzeit.

Vorzüglich müssen wir hier auch der Medizin gedenken, die ja heutzutage gewissermaßen die Theologie der Materialisten geworden ist. Diese Wissenschaft wurde von den Ara-

bern mit besonderem Eifer ergriffen.[20]) Auch hier vorzüglich an die Überlieferungen der Griechen anknüpfend, wandten sie sich doch mit selbständigem Sinn der exakten Beobachtung zu und förderten namentlich die Lehre vom Leben, die zu den Fragen des Materialismus in so enger Beziehung steht. Beim Menschen, wie im Tier- und Pflanzenreich, allenthalben in der organischen Natur verfolgte der feine Sinn der Araber nicht nur die Einzelheiten der gegebenen Gebilde, sondern die Entwicklung, das Werden und Vergehen, also gerade jene Gebiete, in denen die mystische Auffassung des Lebens ihren Stammsitz hat.

Bekannt ist die frühe Entstehung medizinischer Schulen auf jenem Boden Unteritaliens, wo Sarazenen und gebildetere Christenstämme sich so nahe berührten. Schon im 11. Jahrhundert lehrte im Kloster von Monte Cassino der Mönch Konstantin, jener Mann, den die Zeitgenossen den zweiten Hippokrates nannten, und der, nachdem er den ganzen Orient durchwandert hatte, seine Muße der Übersetzung medizinischer Werke aus dem Arabischen widmete. Zu Monte Cassino und später zu Salerno und Neapel entstanden dann jene berühmten Schulen der Medizin, zu denen aus dem ganzen Abendlande Wißbegierige zusammenströmten.[21])

Beachten wir wohl, daß es derselbe Boden ist, auf dem am frühesten in Europa die Freigeisterei entstand, die mit dem ausgebildeten Materialismus zwar nicht zu verwechseln, die aber jedenfalls sehr nahe mit ihm verwandt ist. Jene Landstriche Unteritaliens und besonders Siziliens, in denen heutzutage blinder Aberglaube und toller Fanatismus in höchster Blüte stehen, waren damals die Heimstätten aufgeklärter Geister und die Wiege des Gedankens der Toleranz.

Ob Kaiser Friedrich II., der hochgebildete Freund der Sarazenen, der naturkundige Förderer der positiven Wissenschaften, jene berüchtigte Äußerung von den drei Betrügern, Moses, Mohammed und Christus,[22]) wirklich getan oder nicht: jedenfalls brachte diese Zeit und diese Gegend

solche Anschauungen hervor. Nicht umsonst zählte Dante die kühnen Zweifler, die in feurigen Gräbern ruhend noch immer die Hölle verachten, nach Tausenden. Bei jener nahen Berührung der verschiedenen monotheistischen Religionen — denn auch die Juden waren dort zahlreich vertreten und standen an Bildung kaum hinter den Arabern zurück — mußte sich notwendig, sobald einmal ein geistiger Verkehr eintrat, die Hochachtung des Spezifischen abstumpfen; und im Spezifischen liegt die Kraft der Religion, wie im Individuellen die Kraft der Dichtung.

Was man Friedrich II. zutraute, zeigt die Beschuldigung, daß er sich sogar mit den Assassinen eingelassen, jenem mordenden Jesuitenorden des Mohammedanismus, der eine Geheimlehre gehabt haben soll, welche in den höchsten Graden den vollen Atheismus mit allen Konsequenzen eines genuß- und herrschsüchtigen Egoismus offen und rückhaltlos aussprach. Wäre dasjenige wahr, was von der Lehre der Assassinen überliefert wird, so müßten wir dieser Sekte eine größere Ehre antun, als die der beiläufigen Erwähnung. Es würden dann die Assassinen der höchsten Grade das Urbild eines Materialisten abgeben, wie unwissende und fanatische Polemiker unserer Tage ihn sich vorstellen, um ihn vorteilhaft bekämpfen zu können. Das Assassinentum würde das einzige Beispiel der Geschichte sein von einer Verbindung der materialistischen Philosophie mit Grausamkeit, Herrschsucht und systematischen Verbrechen.

Vergessen wir aber nicht, daß alle Nachrichten über diese Sekte von ihren erbittertsten Feinden herrühren. Es hat die höchste innere Unwahrscheinlichkeit, daß gerade aus der harmlosesten aller Weltanschauungen jene furchtbare, die äußerste Anspannung aller Seelenkräfte erfordernde Energie hervorgegangen sei, die wir sonst nur im Bunde mit religiösen Grundgedanken erblicken. Diese sind auch in ihrer furchtbaren Erhabenheit und ihrem hinreißenden Zauber das einzige Element in der Weltgeschichte, dem wir selbst die äußersten Greuel des Fanatismus vom höchsten Standpunkte der Betrachtung

aus noch verzeihen können: und dies ist tief in der menschlichen Natur begründet. Wir würden es nicht wagen, unsere Vermutung, daß auch in den höchsten Graden der Assassinen noch religiöse Grundgedanken mitwirkten, der Überlieferung gegenüber auf bloß innere Gründe zu basieren, wenn nicht die Quellen unserer Nachrichten von den Assassinen solchen Bedenken Raum gäben.[23]) Daß ein hoher Grad von Freigeisterei sich mit fanatischer Erfassung eines religiösen Grundgedankens verbinden kann, zeigen uns auch die Jesuiten, mit deren ganzem Wesen überhaupt das der Assassinen eine auffallende Ähnlichkeit hat.

Kehren wir zu den Naturwissenschaften der Araber zurück, so können wir schließlich nicht umhin, noch den kühnen Ausspruch Humboldts anzuführen, daß die Araber als die eigentlichen Gründer der physischen Wissenschaften zu betrachten sind, „in der Bedeutung des Wortes, welche wir ihm jetzt zu geben gewohnt". Das Experiment und das Messen sind die großen Werkzeuge, durch welche sie ihren Fortschritten Bahn brachen und sich zu einer Stufe erhoben, die zwischen den Leistungen der kurzen induktiven Epoche Griechenlands und denen der neueren Naturwissenschaften in die Mitte zu stellen ist.

Daß es gerade der Mohammedanismus ist, in dem sich jene Förderung der Naturstudien, die wir dem monotheistischen Prinzip zuschreiben, am schärfsten zeigt, hängt zusammen mit der Begabung der Araber, mit der geschichtlichen und räumlichen Stellung derselben zu den hellenischen Überlieferungen, aber ohne Zweifel auch mit dem Umstande, daß der Monotheismus Mohammeds der schroffste war und sich vergleichsweise von mythischen Zutaten am freiesten hielt. Heben wir schließlich unter den neuen Bildungselementen, die in ihrem Verfolg auf eine materialistische Anschauung der Natur einwirken konnten, noch eines hervor, das Humboldt im zweiten Bande seines Kosmos ausführlich behandelt: es ist die Entwicklung der ästhetischen Naturbetrachtung unter dem Einflusse des Monotheismus und der semitischen Kultur.

Das Altertum hatte die Personifikation aufs strengste durchgeführt und war darüber nur selten dazu gekommen, die Natur als Natur anzuschauen oder gar darzustellen. Ein schilfbekränzter Mann war der Ozean, eine Nymphe der Quell, ein Faun oder Pan die Flur und der Hain. Mit der Entgötterung der Gefilde begann die wahre Naturbetrachtung und die Freude an der reinen Größe und Schönheit der Naturerscheinungen.

„Es ist ein charakteristisches Kennzeichen der Naturpoesie der Hebräer," sagt Humboldt, „daß, als Reflex des Monotheismus, sie stets das Ganze des Weltalls in seiner Einheit umfaßt, sowohl das Erdenleben, als die leuchtenden Himmelsräume. Sie weilt seltener bei dem einzelnen der Erscheinung, sondern erfreut sich der Anschauung großer Massen. Man möchte sagen, daß in dem einzigen 104. Psalm das Bild des ganzen Kosmos dargelegt ist: der Herr, mit Licht umhüllt, hat den Himmel wie einen Teppich ausgespannt. Er hat den Erdball auf sich selbst gegründet, daß er in Ewigkeit nicht wanke. Die Gewässer quellen von den Bergen herab in die Täler, zu den Orten, die ihnen beschieden: daß sie nie überschreiten die ihnen gesetzten Grenzen, aber tränken alles Wild des Feldes. Der Lüfte Vögel singen unter dem Laube hervor. Saftvoll stehen des Ewigen Bäume, Libanons Zedern, die der Herr selbst gepflanzt, daß sich das Federwild dort nifte, und auf Tannen sein Gehäus der Habicht baue."

Aus den Zeiten des christlichen Anachoretenlebens stammt ein Brief Basilius des Großen, der nach Humboldts Übersetzung eine prächtige und gefühlvolle Beschreibung der einsamen Waldgegend gibt, in der die Hütte des Einsiedlers stand.

So rinnen von allen Seiten die Quellen zusammen zu dem mächtigen Strome des modernen Geisteslebens, in dem wir unter mancherlei Modifikationen den Gegenstand unserer Forschung, den Materialismus wieder aufzusuchen haben.

II. Die Scholastik und die Herrschaft der aristotelischen Begriffe von Stoff und Form.

Während die Araber, wie wir im vorigen Kapitel gesehen haben, ihre Kenntnis des Aristoteles aus reichen, wenn auch stark getrübten Quellen schöpften, begann die scholastische Philosophie des Abendlandes mit der Verarbeitung äußerst dürftiger und dabei ebenfalls sehr getrübter Überlieferungen.[24])

Das Hauptstück bildete dabei die Schrift des Aristoteles über die Kategorien und eine von Porphyrius verfaßte Einleitung zu derselben, in welcher die „fünf Wörter" behandelt werden. Diese fünf Wörter, welche den Eingang in die ganze scholastische Philosophie bilden, sind: „Gattung", „Art", „Unterschied", „Eigentümliches" und „Zukommendes". Die zehn Kategorien sind: Substanz, Quantum, Quale, Verhältnis zu etwas, Ort, Zeit, Lage, Zustand, Tun und Leiden.

Bekanntlich gibt es eine ganze, noch beständig wachsende Literatur über die Frage, was Aristoteles eigentlich mit seinen Kategorien, d. h. Aussagen, oder Gattungen der Aussage, gewollt habe. Man wäre in der Hauptsache schneller zum Ziele gekommen, wenn man sich beizeiten entschlossen hätte, das Unreife, Unklare in den aristotelischen Begriffen auch als solches aufzufassen, statt hinter jeder unbegreiflichen Wendung ein Geheimnis tiefster Weisheit zu suchen. Es kann gegenwärtig wohl als feststehend betrachtet werden, daß Aristoteles mit der Aufstellung der Kategorien einen Versuch gemacht hat, festzustellen, auf wie viele Hauptarten man von irgend etwas sagen kann, was es sei, und daß er sich durch die Autorität der Sprache verführen ließ, Arten der Aussage und Arten des Seins zu identifizieren.[25])

Ohne hier auf die Frage einzutreten, inwiefern es gerechtfertigt sein kann (z. B. mit Ueberwegs Logik, oder im Sinne Schleiermachers und Trendelenburgs) Formen des Seins und Formen des Denkens in Parallele zu stellen und

eine mehr oder weniger genaue Entsprechung zwischen beiden anzunehmen, müssen wir gleich hier hervorheben, was sich weiter unten noch deutlicher zeigen wird, daß die Verwechslung subjektiver und objektiver Elemente in unserer Auffassung der Dinge einer der wesentlichsten Grundzüge des aristotelischen Denkens ist und daß gerade diese Verwechslung, und zwar am meisten in ihren plumpsten Formen, zur Grundlage der Scholastik geworden ist.

Aristoteles hat diese Verwechslung nicht in die Philosophie eingeführt, sondern im Gegenteil den ersten Anfang einer Unterscheidung dessen gemacht, was das unwissenschaftliche Bewußtsein stets zu identifizieren geneigt ist. Allein Aristoteles ist nicht über höchst unvollkommene Anfänge dieser Scheidung hinausgekommen; gerade dasjenige aber, was infolgedessen in seiner Logik und Metaphysik ganz besonders verkehrt und unreif ist, wurde den rohen Nationen des Abendlandes zum Eckstein ihrer Weisheit, weil es ihrem unentwickelten Verstande am besten zusagte. Ein interessantes Beispiel hierfür finden wir bei Fredegius, einem Schüler Alcuins, der Karl den Großen mit einer theologischen Epistel „de nihilo et tenebris" beehrte, in welcher das Nichts, aus welchem Gott die Welt geschaffen, für ein existierendes Ding erklärt wird, und zwar aus dem höchst einfachen Grunde, weil jedes Wort sich auf eine Sache bezieht.[26])

Viel höher stand schon Scotus Erigena, welcher „Finsternis", „Schweigen" und ähnliche Ausdrücke für Begriffe des denkenden Subjektes erklärt; aber freilich meint Scotus dann weiter, die „Absentia" einer Sache und die Sache selbst seien von gleicher Art; so also Licht und Finsternis, Ton und Schweigen. Ich habe also das eine Mal einen Begriff von der Sache, das andre Mal einen Begriff von der Abwesenheit der Sache in durchaus gleicher Weise. Die „Abwesenheit" ist also auch im Objekt gegeben; sie ist etwas Reales.

Dies ist ein Fehler, der sich auch bei Aristoteles schon

vorfindet. Die Verneinung in einer Aussage (ἀπόφασις) hat Aristoteles richtig als einen Akt des denkenden Subjektes erkannt; die „Beraubung" (στέρησις), z. B. das Blindsein eines von Natur sehenden Geschöpfes ist ihm aber eine Eigenschaft des Objektes. Und doch finden wir in Wirklichkeit nur an Stelle der Augen eines solchen Geschöpfes vielleicht irgendein degeneriertes Gebilde, das aber durchaus nur positive Eigenschaften an sich hat; wir finden vielleicht, daß das Geschöpf sich tastend und schwerfällig bewegt, aber in diesen Bewegungen ist alles in seiner Weise bestimmt und positiv. Erst unsere Vergleichung dieses Geschöpfes mit anderen, die wir auf Grund unserer Erfahrung als normal bezeichnen, ergibt den Begriff der Blindheit. Das Sehen fehlt nur in unserer Vorstellung. Das Ding für sich genommen ist, wie es ist, ohne alle Beziehung auf „Sehen" oder „Nichtsehen".

Es ist leicht zu sehen, daß Fehler dieser gröberen Art sich auch in der aristotelischen Reihe der Kategorien finden; am deutlichsten bei der Kategorie des „Verhältnisses zu etwas" (πρός τι), wie z. B. „doppelt", „halb", „größer", wo wohl niemand ernstlich behaupten wird, daß dergleichen den Dingen zukomme, außer, insofern sie von einem denkenden Subjekte verglichen werden.

Weit wichtiger ist aber die Unklarheit über das Verhältnis von Wort und Sache geworden hinsichtlich des Substanzbegriffes und der Gattungen.

Wir haben gesehen, wie an der Schwelle aller Philosophie die „fünf Wörter" des Porphyrius erscheinen: ein Exzerpt aus den logischen Schriften des Aristoteles, welches dem Schüler das Allernotwendigste zuerst an die Hand geben sollte. Unter diesen Worterklärungen stehen diejenigen von Art und Gattung obenan; gleich in der Einleitung dieser Einleitung aber stehen die verhängnisvollen Worte, von welchen der große Streit des Mittelalters über die „Universalien" wahrscheinlich angefacht wurde. Porphyrius erwähnt die große Frage, ob die Genera und Spezies etwas für sich sind, oder ob sie bloß

im Geiste bestehen, ob sie körperliche oder unkörperliche Substanzen sind, ob getrennt von den sinnlichen Dingen oder nur in ihnen und durch sie bestehend. Die Entscheidung dieser so feierlich angekündigten Frage wird verschoben, weil das einer der höchsten Gegenstände sei. Wir sehen aber genug, um zu bemerken, daß die Stellung der „fünf Wörter" am Eingang der Philosophie mit der spekulativen Wichtigkeit der Art- und Gattungsbegriffe zusammenhängt, und der Ausdruck verrät uns auch deutlich genug die platonischen Sympathien des Verfassers, wiewohl er sein Urteil suspendiert.

Die platonische Auffassung der Gattungs- und Artbegriffe (vgl. oben S. 90 u. ff.) wurde dann auch im früheren Mittelalter, trotz aller Anlehnung an Aristoteles, die herrschende. Die peripatetische Schule hatte gleichsam ein platonisches Portal erhalten, und der Jünger wurde gleich beim Eintritt in die Hallen der Philosophie mit einer platonischen Weihe begrüßt; vielleicht auch mit einem absichtlich verordneten Gegengewicht gegen einen bedenklichen Zug der aristotelischen Kategorien. Aristoteles erklärt nämlich bei Erörterung der Substanz (*οὐσία*), im ersten und eigentlichen Sinne seien die konkreten Einzeldinge, wie dieser bestimmte Mann, dieses Pferd da, Substanzen. Das paßt nun freilich schlecht zu der platonischen Verachtung des Konkreten, und wir dürfen uns nicht wundern, daß Scotus Erigena diese Lehre nicht will gelten lassen. Aristoteles nennt die Spezies erst in zweiter Linie Substanzen und erst durch Vermittlung der Spezies erhält auch die Gattung Substanzialität. Hier war eine reiche Quelle des Schulstreites gleich im Eingang der philosophischen Studien eröffnet, allein im ganzen blieb die platonisierende Auffassung (der „Realismus", weil die universalia als „res" gefaßt werden) bis gegen Ende des Mittelalters die herrschende und gleichsam die orthodoxe Ansicht. Es ist also der schroffste Gegensatz gegen den Materialismus, welchen das Altertum hervorgebracht hat, was die philosophische Entwicklung des Mittelalters von Anfang an beherrscht und

selbst in den Anfängen des „Nominalismus“ tritt manches Jahrhundert hindurch kaum eine Neigung zum Ausgehen vom Konkreten hervor, welche einigermaßen an Materialismus grenzen könnte. Das ganze Zeitalter war beherrscht vom Wort, vom Gedankending und von völliger Unklarheit über die Bedeutung der sinnlich gegebenen Erscheinungen, die fast wie Traumbilder an dem wundergewohnten Sinne der spekulierenden Kleriker vorübergingen.

Dies änderte sich mehr und mehr, seit um die Mitte des zwölften Jahrhunderts der Einfluß arabischer und jüdischer Philosophen merklich wurde und allmählich eine vollständigere Kenntnis des Aristoteles durch Übersetzungen, zunächst aus dem Arabischen, sodann aber auch aus den in Byzanz erhaltenen griechischen Originalen sich verbreitete. Zugleich aber wurzelten damit die Grundbegriffe der aristotelischen *Metaphysik* nur immer vollständiger und tiefer ein.

Diese Grundbegriffe sind aber nun für uns von Wichtigkeit, nicht nur wegen der negativen Rolle, die sie in der *Geschichte* des Materialismus spielen, sondern auch als unentbehrliche Stücke zur *Kritik* des Materialismus, nicht als ob wir noch heute den Materialismus an ihnen messen und prüfen dürften, sondern weil wir nur mit Hilfe ihrer Erörterung die *Mißverständnisse*, welche bei der Diskussion dieses Gegenstandes beständig drohen, gründlich beseitigen können. Ein Teil der hierher gehörigen Fragen ist schon erledigt, Recht und Unrecht des Materialismus schon ins Licht gestellt, sobald die Begriffe, mit denen wir hier beständig operieren müssen, klar sind, und dazu gehört, daß man sie zunächst an der Quelle schöpfe und ihren allmählichen Wandlungen Aufmerksamkeit schenke.

Aristoteles ist der Schöpfer der „Metaphysik“, die bekanntlich ihren sinnlosen Namen bloß der Stellung dieser Bücher in der Reihenfolge der aristotelischen Schriften verdankt. Zweck dieser Wissenschaft ist die Untersuchung der allem Existierenden gemeinsamen Prinzipien; Aristoteles bezeichnet sie daher als

die „erste Philosophie", d. h. als die allgemeine, sich noch nicht auf einen besonderen Zweig beziehende. Der Gedanke, daß eine solche nötig sei, war richtig; allein die Lösung des Problems konnte auch nicht annähernd gelingen, bevor man erkannt hatte, daß das Allgemeine vor allen Dingen das ist, was in der Natur unseres Geistes liegt, mit dem wir alle Erkenntnis aufnehmen. Der Mangel an Sonderung des Subjektiven und Objektiven, der Erscheinung und des Dinges an sich macht sich daher hier besonders fühlbar, und die aristotelische Metaphysik wird durch diesen Mangel zu einer unerschöpflichen Quelle der Selbsttäuschung. Das Mittelalter aber war besonders geneigt, gerade die ärgsten Täuschungen dieser Art begierig aufzusaugen. Diese sind zugleich für unseren Gegenstand von vorzüglicher Wichtigkeit. Sie liegen in den Begriffen der Materie und der Möglichkeit, in ihrem Verhältnisse zur Form und zur Wirklichkeit.

Aristoteles nennt vier allgemeine Prinzipien alles Existierenden: die Form (oder das Wesen), den Stoff ὕλη (bei den lateinischen Übersetzern materia), die bewegende Ursache und den Zweck.[27]) Wir haben hier vorzüglich die beiden ersten zu betrachten.

Der Begriff der Materie ist vor allen Dingen ein total verschiedener von dem, was man heutzutage unter „Materie" versteht. Während unser Denken noch in so manchen Gebieten das Gepräge der aristotelischen Begriffsbildung trägt, ist hier durch den Einfluß der Naturwissenschaften ein materialistisches Element schon in die gewöhnliche Vorstellungsweise eingedrungen. Mit oder ohne Atomismus denkt man sich die Materie als ein körperliches Ding, allgemein verbreitet, wo nicht leerer Raum ist, von gleichartigem Grundwesen, wiewohl gewissen Modifikationen unterworfen.

Bei Aristoteles ist der Begriff der Materie ein relativer; sie ist Materie in Beziehung auf das, was durch Hinzukommen der Form aus ihr werden soll. Ohne die Form kann das Ding nicht sein, was es ist, durch die Form wird

das Ding erst das, was es ist, in Wirklichkeit, während früher nur die Möglichkeit dieses Dinges durch den Stoff gegeben war. Der Stoff hat aber für sich schon auch eine Form, jedoch eine niedrige, und eine solche, die in Beziehung auf das Ding, welches werden soll, ganz gleichgültig ist.

Das Erz einer Statue ist z. B. der Stoff; die Idee der Bildsäule die Form, und nun wird aus beiden die wirkliche Bildsäule. Allein das Erz war nicht der Stoff als dieses bestimmte Erz (denn als solches hatte es ja wieder eine Form, die mit der Bildsäule nichts zu tun hatte, sondern als Erz im allgemeinen, d. h. als etwas, das an sich nicht wirklich ist, sondern nur etwas werden „kann". Daher ist auch die Materie nur der Möglichkeit nach seiend (*δυνάμει ὄν*); die Form der Wirklichkeit nach, oder in der Verwirklichung seiend (*ἐνεργείᾳ ὄν* oder *ἐντελεχείᾳ ὄν*). Der Übergang des Möglichen in die Wirklichkeit ist das Werden, dies ist also die Gestaltung des Stoffes durch die Form.

Wie man sieht, ist hier von einem an sich existierenden körperlichen Substrat aller Dinge gar keine Rede. Das konkrete, erscheinende Ding selbst, wie es da ist, z. B. ein daliegender Baumstamm, ist das eine Mal „Substanz", d. h. verwirklichtes, aus Form und Stoff bestehendes Ding, das andre Mal bloß Materie. Der Baumstamm ist „Substanz", fertiges Einzelding, als Baumstamm, der die Form eines solchen von der Natur erhalten hat; er ist aber „Materie" mit Rücksicht auf den Balken oder das Schnitzbild, welches aus ihm entstehen soll. Man dürfte nur hinzusetzen: „insofern wir ihn als Stoff betrachten". Dann wäre alles klar, aber die Auffassung wäre nicht mehr streng aristotelisch; denn Aristoteles verlegt in der Tat diese Beziehungen zu unserm Denken in die Dinge.

Außer der Materie und der Form betrachtet Aristoteles nun auch noch die bewegenden Ursachen und den Zweck als Gründe alles Seins, von denen letzterer der Natur der

Sache nach mit der Form zusammenfällt. Wie die Form der Zweck der Bildsäule ist, so betrachtet Aristoteles auch in der Natur die in der Materie sich verwirklichende Form als den Zweck oder die Endursache, in der das Werden seinen natürlichen Abschluß findet.

Während nun diese ganze Betrachtungsweise in ihrer Art konsequent genug ist, so wurde doch dabei völlig übersehen, daß die hier verwandten Begriffe von vornherein solcher Natur sind, daß sie ohne Fehler zu ergeben nicht für wirklich erkannte Eigenschaften der objektiven Welt genommen werden dürfen, während sie ein wohlgegliedertes System *subjektiver Betrachtung* gewähren können. Es ist um so wichtiger, dies sich klar zu machen, da im Grunde nur wenige der scharfsinnigsten Denker, ein *Leibniz*, *Kant* und *Herbart* diese Klippe völlig vermieden haben, so einfach auch die Sache an sich ist.

Der Grundirrtum steckt darin, daß der Begriff des *Möglichen*, des *δυνάμει ὄν*, das doch seiner Natur nach eine bloße subjektive Annahme ist, in die Dinge hineingetragen wird.

Daß Materie und Form zwei Seiten sind, nach denen wir das Wesen der Dinge betrachten können, ist unleugbar; auch war Aristoteles vorsichtig genug, nicht zu sagen, daß aus diesen beiden das Wesen zusammengesetzt sei, wie aus zwei trennbaren Teilen; allein wenn nun aus der Durchdringung von Materie und Form, von Möglichkeit und Verwirklichung das *Werden*, das wirkliche *Geschehen* abgeleitet wird, so wird der eben vermiedene Fehler auf diesem Punkte mit doppeltem Gewichte begangen.

Es muß vielmehr unerläßlich geschlossen werden: wenn es *keine ungeformte Materie gibt*, wenn dieselbe nur angenommen, nicht einmal vorgestellt werden kann, so gibt es auch in den Dingen keine *Möglichkeit*. Das *δυνάμει ὄν*, das Seiende der Möglichkeit nach, ist, sobald man den Boden der Fiktion verläßt, ein reines Unding, gar nicht mehr

vorhanden. In der äußeren Natur gibt es nur Wirklichkeit, keine Möglichkeit.

Aristoteles sieht z. B. den Feldherrn, der eine Schlacht gewonnen hat, als wirklichen Sieger an. Dieser wirkliche Sieger war aber schon vor der Schlacht Sieger, jedoch nur δυνάμει, potentia, d. h. der Möglichkeit nach. — So viel ist unbedenklich zuzugeben, daß schon vor der Schlacht in seiner Person, in der Stärke, Aufstellung des Heeres usw. Bedingungen lagen, welche einen Sieg herbeiführten, sein Sieg war „möglich"; aber diese ganze Verwendung des Begriffes „möglich" beruht nur darauf, daß wir Menschen stets nur einen Teil der wirkenden Ursachen übersehen können; übersähen wir sie alle, so würden wir finden, daß der Sieg nicht möglich, sondern notwendig ist; denn auch die zufälligen und von außen mitwirkenden Umstände stehen ja in ihrem festen Kausalzusammenhang, der schon jetzt so geordnet ist, daß ein bestimmter Erfolg eintreten wird und kein andrer.

Man könnte nun einwenden, das stimme erst recht mit den Annahmen des Aristoteles; denn der Feldherr, der notwendig Sieger wird, ist gewissermaßen schon der Sieger, aber er ist es doch noch nicht wirklich, eben nur „potentia".

Hier wäre nun ein recht deutliches Beispiel der Verwechslung von Begriffen und Gegenständen. Ob ich den Feldherrn Sieger nenne oder nicht, so ist er doch was er ist: ein wirkliches Wesen, stehend in einem gewissen Zeitpunkt des Verlaufes innerer und äußerer Eigenschaften und Vorgänge. Die noch nicht eingetretenen Umstände sind für ihn auch noch gar nicht da; er hat nur einen gewissen Plan in seinen Vorstellungen; eine gewisse Kraft seines Armes, seiner Stimme; gewisse sittliche Beziehungen zu seiner Armee; gewisse Gefühle von Hoffnung oder Befürchtung; kurz, er ist nach allen Seiten bestimmt. Daß aus diesen Bestimmtheiten im Verhältnis zu anderen Bestimmtheiten seines Gegners, des Bodens, der Heere, der Witterung, sein Sieg folgen wird, ist eine Beziehung, die, wenn sie von unserem Denken aufgefaßt

wird, den Begriff der Möglichkeit oder auch den der Notwendigkeit eines Erfolges erzeugt, ohne damit von ihm etwas ab- oder zuzutun.

Es kommt auch zu dieser gedachten Möglichkeit nichts hinzu, um Wirklichkeit daraus zu machen, außer in unserem Denken.

„Hundert wirkliche Taler," sagt Kant, „enthalten nicht das mindeste mehr als hundert mögliche."[28])

Dieser Satz könnte einem Geldspekulanten zweifelhaft, wo nicht unsinnig erscheinen. Wenige Jahre nach Kants Tode (Juli 1808) gab man in Königsberg für einen Tresorschein von 100 Talern kaum 25.[29]) 100 wirkliche Taler galten also in der Vaterstadt des großen Philosophen mehr als 400 bloß mögliche Taler, und es könnte scheinen, als sei Aristoteles mit allen Scholastikern bis auf Wolff und Baumgarten glänzend gerechtfertigt. Der Tresorschein, der für 25 wirkliche Taler zu haben ist, stellt 100 mögliche Taler dar. Sehen wir aber genauer zu, so wird freilich die sehr gefährdete Aussicht auf einstige bare Auszahlung der 100 Taler für 25 hingegeben; dies ist daher der wirkliche Wert der betreffenden Aussicht, und daher auch der wirkliche Wert des Scheines, welcher die Aussicht verleiht. Der Gegenstand dieser Aussicht bleiben aber nach wie vor die vollen 100 Taler des Nominalwertes. Dieser Nominalwert stellt den Betrag dessen dar, was als möglich, mit einer Wahrscheinlichkeit von $^1/_4$, erwartet wird. Der wirkliche Wert hat mit dem Betrage des möglichen nichts zu tun. Sonach hätte Kant vollständig recht.

Kant wollte aber mit diesem Beispiel noch etwas mehr sagen, und auch darin hat er recht. Als nämlich unserem Spekulanten nach dem 13. Januar 1816 seine hundert Taler bar ausbezahlt wurden, da kam zu der Möglichkeit nicht noch etwas hinzu, so daß sie nun Wirklichkeit wurde. Die Möglichkeit, als das bloß Gedachte, kann nun und nimmer in Wirklichkeit übergehen, sondern die Wirklichkeit ergibt sich

aus vorhergehenden wirklichen Umständen mit voller Bestimmtheit. Neben der Herstellung des Staatskredits und anderen Verhältnissen gehört dazu auch die Präsentation eines wirklichen Tresorscheines — nicht der „möglichen" hundert Taler; denn diese sind nur im Gehirn desjenigen, der sich einen Teil der Umstände, welche auf die Auswechslung des Papierstücks für Silber Einfluß haben, vorstellt, und diese Vorstellung zum Ausgangspunkt seiner Hoffnungen, Befürchtungen und Reflexionen macht.

Vielleicht wird man uns die Breite dieser Erörterungen verzeihen, wenn wir um so kürzer noch einmal darauf hinweisen, daß der Begriff der Möglichkeit die Quelle der meisten und schlimmsten metaphysischen Irrtümer ist. Aristoteles ist freilich nicht schuld daran, da der Grundirrtum tief in unserer Organisation begründet ist; dieser mußte jedoch in einem Systeme, welches mehr als irgendein früheres die Metaphysik auf dialektische Erörterungen stützte, doppelt verderblich werden, und die hohe Geltung, welche Aristoteles gerade durch sein in anderer Beziehung so fruchtbares Verfahren gewann, schien diesen Schaden fast verewigen zu wollen.

Da Aristoteles nun auf so unglückliche Art aus der bloß möglichen Materie und der sich verwirklichenden Form das Werden und überhaupt die Bewegung ableitete, so mußte auch ganz konsequent die Form oder der Zweck der Dinge die wahre Quelle der Bewegung sein, und wie die Seele den Körper bewegt, so ist Gott, als Form und Zweck der Welt, die erste Ursache aller Bewegung. Man konnte nicht erwarten, daß Aristoteles die Materie als an sich bewegt ansehe, da er ihr ja überhaupt nur die negative Bestimmung der Möglichkeit alles zu werden zuschreibt.

Dieselbe falsche Vorstellung vom Möglichen, welche jenen störenden Einfluß auf den Begriff der Materie ausübt, finden wir nun wieder im Verhältnisse des bleibenden Dinges zu seinen wechselnden Zuständen, oder um in der Sprache des

Systems zu bleiben, in dem Verhältnisse von Substanz und Akzidens. Die Substanz ist das für sich bestehende Wesen des Dinges, das Akzidens eine zufällige Eigenschaft, welche in der Substanz nur „der Möglichkeit nach" vorhanden ist. Nun gibt es aber in den Dingen keinen Zufall, obwohl ich einige derselben aus Unkenntnis der Gründe als zufällig bezeichnen muß.

Ebensowenig kann in einem Dinge die Möglichkeit irgendeiner Eigenschaft oder eines Zustandes stecken. Diese ist nur ein Gegenstand unserer kombinierenden Vorstellung. Auch kann keine Eigenschaft in den Dingen „der Möglichkeit nach" sein, da dies gar keine Existenzform ist, sondern eine Denkform. Das Saatkorn ist kein möglicher Halm, sondern ein Saatkorn. Wenn ein Tuch naß ist, so ist in dem Augenblick, in dem es das ist, diese Nässe ebenso notwendig nach allgemeinen Gesetzen da, als jede andere Eigenschaft des Tuches, und wenn sie vorher als möglich gedacht wird, so hat doch das Tuch, welches ich später ins Wasser tauchen will, in sich durchaus keine anderen Eigenschaften, als ein anderes Tuch, dem kein solches Experiment bevorsteht.

Die begriffliche Trennung von Substanz und Akzidens ist allerdings ein bequemes, vielleicht unentbehrliches Hilfsmittel der Orientierung, allein sobald man beginnt, sich etwas tiefer auf das Wesen der Dinge einzulassen, so muß man auch erkennen, daß alsdann der Unterschied zwischen Substanz und Akzidens ebenfalls schwindet. Zwar hat ein Ding gewisse Eigenschaften, die in einem dauerhafteren Zusammenhang stehen als andere; allein absolut dauerhaft ist ja keine, und im Grunde sind alle in beständigem Wechsel. Faßt man nun einmal die Substanz als Einzelwesen, nicht als Gattung oder als ein allgemeines stoffliches Substrat, so muß man, um dessen Form ganz zu bestimmen, auch seine Betrachtung auf einen gewissen Zeitabschnitt beschränken, und innerhalb dessen alle Eigenschaften in ihrer Durchdringung als die substantielle Form und diese als das einzige Wesen des Dinges betrachten.

Spricht man dagegen mit Aristoteles von dem Begrifflichen (τὸ τί ἦν εἶναι) in den Dingen als ihrer wahren Substanz, so befindet man sich bereits auf dem Boden der Abstraktion; denn es ist im Grunde logisch in gleicher Weise zu abstrahieren, ob man nun aus der Kenntnis von einem Dutzend Katzen den Artbegriff entnimmt, oder ob man seine eigene Hauskatze durch alle ihre Lebensstufen, Wandlungen und Stellungen hindurch als ein und dasselbe Wesen betrachtet. Nur auf dem Gebiete der Abstraktion hat der Gegensatz von Substanz und Akzidens seine Bedeutung. Zu unserer Orientierung und für die praktische Behandlung der Dinge wird man die von Aristoteles mit meisterhafter Schärfe ausgeprägten Gegensätze des Möglichen und Wirklichen, der Form und des Stoffes, der Substanz und des Akzidens wohl niemals völlig entbehren können. Ebenso sicher ist aber, daß man in der positiven Forschung von diesen Begriffen immer irregeführt wird, sobald man ihre subjektive Natur und relative Geltung nicht beachtet, und daß sie daher auch nicht dienen können, unseren Blick in das objektive Wesen der Dinge zu erweitern.

Der Standpunkt des gewöhnlichen empirischen Denkens, bei welchem der heutige Materialismus in der Regel stehen bleibt, ist von diesen Fehlern des aristotelischen Systems keineswegs frei, da er den falschen Gegensatz in umgekehrter Richtung womöglich noch fester und eingewurzelter festhält. Man schreibt dem Stoff, der Materie, die doch jedenfalls auch nur einen durch Abstraktion gewonnenen Begriff vorstellt, das wahre Wesen zu; man ist geneigt, den Stoff der Dinge für ihre Substanz und die Form für ein bloßes Akzidens zu halten. Der Block, aus dem eine Statue werden soll, gilt jedem als wirklich; die Form, welche er erhalten soll, als bloß möglich. Und doch ist hier leicht zu sehen, daß dies nur wahr ist, insofern der Block eine Form hat, die ich nicht weiter beachte, nämlich die Form, in welcher er aus dem Steinbruch kam. Der Block als Stoff der Statue dagegen ist nur ein gedachter, während die Idee der Statue, insofern sie

von einem Künstler vorgestellt wird, wenigstens als Vorstellung eine Art von Wirklichkeit hat. Soweit hätte also Aristoteles gegenüber dem gewöhnlichen Empirismus recht. Sein Fehler besteht nur darin, daß er die wirkliche Vorstellung eines denkenden Wesens in einen fremden, der Behandlung dieses Wesens unterliegenden Gegenstand versetzt, als eine „der Möglichkeit nach" vorhandene Eigenschaft desselben.

Die aristotelischen Definitionen der Substanz, der Form, der Materie usw. galten, soweit man sie verstand, so lange, als nur die Scholastik herrschte, d. h. in unserm deutschen Vaterlande noch bis über Cartesius hinaus.

Wenn jedoch schon Aristoteles die Materie etwas geringschätzig behandelt und ihr namentlich alle eigene Bewegung abspricht, so mußte nach dem im vorhergehenden Kapitel geschilderten Einflusse des Christentums diese Geringschätzung gegen die Materie zunehmen. Daß alles das, wodurch die Materie etwas Bestimmtes, also z. B. böse, sündlich sein kann, im aristotelischen Sinne Formen sein müssen, bedachte man nicht; man veränderte zwar das System nicht so weit, daß man etwa die Materie geradezu als das Böse, das Übel bezeichnet hätte, allein man gefiel sich doch in der Ausmalung ihrer absoluten Passivität; man stellte dieselbe als eine Unvollkommenheit dar, ohne zu bedenken, daß die Vollkommenheit eines jeden Wesens darin besteht, daß es seinem Zweck entspricht, daß es also, wenn man einmal kindisch genug ist, den letzten Gründen alles Seins Zensuren erteilen zu wollen, vielmehr der Materie zum Lobe gereichen müßte, daß sie sich so hübsch ruhig verhält. Als nun gar später Wolff der Materie die vis inertiae zuschrieb und die Physiker empirisch die Eigenschaften der Schwere und der Undurchdringlichkeit auf die Materie übertrugen, während diese an sich Formen sein mußten, war bald das Schauergemälde fertig:

„Die Materie ist eine dunkle, träge, starre und absolut passive Substanz."

„Und diese Substanz soll denken?" sagt die eine Partei,

während die anderen sich darüber aufhalten, daß es immaterielle Substanzen geben solle, weil unterdessen der Begriff der Substanz im alltäglichen Sprachgebrauch sich mit dem der Materie identifiziert hat.

Auf diese Wandlungen der Begriffe ist nun freilich auch der moderne Materialismus nicht ohne Einfluß gewesen, allein die Nachwirkung der aristotelischen Begriffe und die Autorität der Religion waren stark genug, um die Wirkungen dieses Einflusses in eine ganz andere Bahn zu lenken. Die beiden Männer, welche auf die Umbildung des Begriffes der Materie den größten Einfluß geübt haben, sind wohl Descartes und Newton. Beide stehen in der Hauptsache auf dem Boden der durch Gassendi erneuerten Atomistik (wiewohl Descartes dies durch seine Leugnung des leeren Raumes möglichst zu verdecken sucht); allein darin unterscheiden sich beide von Demokrit und Epikur, daß sie die Bewegung vom Stoffe trennen und sie durch den Willen Gottes entstehen lassen, der zuerst die Materie schafft und dann erst, in einem wenigstens begrifflich zu trennenden Akte, die Bewegung hineinbringt.

Übrigens blieb die aristotelische Anschauung gerade auf demjenigen speziellen Gebiete, für welches die Fragen des Materialismus besonders entscheidende Bedeutung haben, auf dem Gebiete der Psychologie, am längsten und vergleichsweise am lautersten erhalten. Das Fundament dieser Seelenlehre beruht auf dem Irrwahn von Möglichkeit und Wirklichkeit. Aristoteles definiert nämlich die Seele als Verwirklichung eines organischen Körpers, welcher „der Möglichkeit nach“ Leben hat.[30]) Der Ausdruck ist an sich weder so rätselhaft, noch so vieldeutig, wie manche ihn gefunden haben. „Verwirklichung“ oder „Erfüllung“ ist durch „*ἐντελέχεια*“ gegeben, und es ist schwer zu sagen, was man alles in diesen Ausdruck hineingetragen hat. Bei Aristoteles bedeutet er den bekannten Gegensatz gegen *δύναμις;* was er etwa weiter bedeutet, ist erschlichen.[31]) Der organische Körper hat das Leben nur der

Möglichkeit nach. Nun kommt die Verwirklichung dieser Möglichkeit von außen herein. Das ist alles. Die innere Unwahrheit der ganzen Anschauung liegt noch deutlicher zutage, wie bei dem Verhältnis der Form zum Stoff, wiewohl der Gegensatz beider Begriffspaare durchaus zusammenfällt. Daß der organische Körper als bloße Möglichkeit eines Menschen gar nicht denkbar ist ohne menschliche Form, die doch wieder ihrerseits die Tätigkeit der „Verwirklichung" eines Menschen im bildsamen Stoff, also die Seele, voraussetzt, ist eine Klippe der orthodoxen aristotelischen Ansicht, welche ohne Zweifel wesentlich zur Ausbildung des Stratonismus beigetragen hat. Aristoteles zieht sich, um dieser Klippe zu entgehen, auf den Akt der Zeugung zurück, als ob hier wenigstens ein formloser Stoff durch die seelische Energie des Zeugenden seine Verwirklichung als menschliches Gebilde erhielte; allein damit wird nur die vom System geforderte Trennung von Form und Stoff, Verwirklichung und Möglichkeit in das Halbdunkel eines minder bekannten Prozesses verlegt und also im trüben gefischt.[32]) Das Mittelalter konnte aber diese Anschauung sehr gut verwenden und wußte sie in trefflichen Einklang mit der Dogmatik zu bringen.

Weit mehr Wert hat die tiefsinnige Lehre des Philosophen von Stagira, daß der Mensch, als höchstes Gebilde der Schöpfung, die Natur aller niederen Stufen mit in sich trage. Die Aufgabe der Pflanze ist, sich zu nähren und zu gedeihen; das Wesen der Pflanzenseele ist daher auch das des Vegetierens. Im Tiere regt sich außerdem Empfindung, Bewegung und Begehrungsvermögen; das vegetative Leben tritt hier in den Dienst des höheren, des sensitiven. Im Menschen tritt nun das höchste Prinzip, das des Geistes (*νοῦς*), hinzu und beherrscht die übrigen. Durch eine gewisse Mechanisierung, zu der die Scholastik neigte, wurden aus diesen Elementen des menschlichen Wesens drei fast völlig voneinander getrennte Seelen gemacht, die anima vegetativa, die anima sensitiva und die anima rationalis, von denen der Mensch die erste

mit Tier und Pflanze, die zweite wenigstens mit dem Tier gemein hat, während die letzte allein unsterblich und göttlichen Ursprunges ist und alle höheren, den Tieren versagten Geisteskräfte umfaßt.[33]) Aus dieser Unterscheidung ging die bei christlichen Dogmatikern so beliebte Scheidung zwischen Seele und Geist, den beiden höheren Kräften, hervor, während die niederste, die anima vegetativa, Grundlage der späteren Lehre von der Lebenskraft wurde.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß Aristoteles diese Kräfte beim Menschen nur begrifflich trennte. Wie der Menschenleib seine tierische Natur nicht *neben* der spezifisch menschlichen Natur hat, sondern in ihr, wie er ganz Tierkörper edelster Art, und doch in der besonderen Gestaltung desselben durch und durch eigentümlich menschlich ist: so ist nach ihm auch das Verhältnis der Seelenstufen zu denken. Die *menschliche Form* schließt das geistige Wesen in sich in völliger Durchdringung mit dem Empfindungs- und Begehrungsvermögen, wie dieses wieder, schon beim Tiere, mit dem bloßen Lebensprinzip eins und dasselbe ist. Nur bei der Lehre von der „abtrennbaren" Vernunft, jener Lehre, auf welche sich der Monopsychismus der Averroisten einerseits und die scholastische Unsterblichkeitslehre anderseits beruft, wird die Einheit aufgehoben, aber nicht ohne eine offenbare Verletzung der Grundzüge des Systems. Diese Einheit, nach welcher die Form des Menschen, alle niedere Formen in sich vereinigend, seine Seele ist, rissen die Scholastiker auseinander. Sie konnten sich dabei, auch abgesehen von der „abtrennbaren Vernunft", auf manche Äußerung des großen Philosophen stützen, der allenthalben in seinem System mit schärfster Konsequenz in gewissen Grundzügen ein starkes Schwanken in der Ausführung verbindet. So namentlich auch bei der Unsterblichkeitslehre, welche, gleich der Gotteslehre, dem System nur lose angefügt ist und ihm in manchen Punkten widerspricht.[34])

Aus der aristotelischen Philosophie erklären sich noch manche Annahmen der älteren Metaphysik, welche die Materialisten

gern als einfach sinnlos verwerfen. Hierher gehört namentlich die Behauptung, daß die Seele nicht nur im ganzen Körper verbreitet, sondern auch in jedem Teile desselben ganz gegenwärtig sei. Thomas von Aquino lehrte ausdrücklich, daß sie nicht nur der Möglichkeit, sondern der Wirklichkeit nach in jedem Teile des Körpers mit ihrem einheitlichen und unteilbaren Wesen gegenwärtig sei. Dies schien manchen Materialisten der Gipfel des Unsinns, aber innerhalb des aristotelischen Systems hat es mindestens ebenso guten Sinn, als wenn man sagt, das Prinzip des Kreises, ausgedrückt durch den einen und unteilbaren Satz $x^2 + y^2 = r^2$, sei in jedem beliebigen Abschnitte eines gegebenen Kreises vom Radius r, dessen Mittelpunkt in den Anfangspunkt der Koordinaten fällt, vollständig verwirklicht.

Man vergleiche das Formprinzip des Menschenleibes mit der Gleichung des Kreises, und man wird den Grundgedanken des Stagiriten vielleicht reiner und schärfer erfaßt haben, als er selbst ihn darzustellen vermochte. Die Frage nach dem Sitz der bewußten Funktionen, des Empfindens und Begehrens, ist davon völlig verschieden. Diese verlegt Aristoteles in das Herz; die Scholastiker, durch Galen belehrt, in das Gehirn. Aristoteles läßt aber diesen Funktionen konsequenterweise ihre physische Natur und stimmt daher in einem sehr wichtigen Punkte, genau genommen, mit den Materialisten überein. (Vgl. Anm. 31.) Hierin vermochten ihm freilich die Scholastiker nicht zu folgen, und es ist nicht zu leugnen, daß die spätere Metaphysik vielfach eine mystische Verwirrung in jene an sich einfachen und verständlichen Formeln brachte, die dem vollendeten Unsinn näher liegt als dem klaren Denken.

Soll aber der Gegensatz des Materialismus gegen die Metaphysik auch hier an der Wurzel gefaßt werden, so ist lediglich wieder zurückzugehen auf jene Verwechslung von Sein und Denken, welche sich bei dem Begriff der „Möglichkeit“ so folgenschwer gezeigt hat. Wir halten streng daran fest, daß diese Verwechslung ursprünglich nur den Charakter

des gewöhnlichen Irrtums hat. Erst neueren Philosophen blieb es vorbehalten, aus der Unfähigkeit sich von jahrtausendealten Fesseln zu befreien, eine Tugend zu machen und gerade die unbewiesene Identität von Sein und Denken zum Prinzip zu erheben.

Wenn ich behufs einer mathematischen Konstruktion einen Kreis mit Kreide beschreibe, so ist allerdings die Form der räumlichen Anordnung der Kreideteilchen zuerst als Zweck im Geiste vorhanden. Der Zweck wird zur bewegenden Ursache, die Form zur Verwirklichung des Prinzips in den stofflichen Teilen. Wo ist nun aber das Prinzip? In der Kreide? Offenbar nicht in den einzelnen Teilchen. Auch nicht in ihrer Summe. Wohl aber in ihrer „Anordnung", d. h. in einer Abstraktion. Das Prinzip ist und bleibt im menschlichen Gedanken. Wer gibt uns nun vollends das Recht, ein solches voraus existierendes Prinzip in diejenigen Dinge zu versetzen, welche *nicht* durch Menschenwitz zustande kommen, wie z. B. die Form des Menschenleibes? Ist diese Form etwas? *In unserer Auffassung* gewiß. Es ist die Erscheinungsweise des Stoffes, d. h. die Art, wie er *uns* erscheint; allein kann diese Erscheinungsweise des Dinges vor dem Dinge selbst sein? Kann sie getrennt von ihm sein?

Wie man sieht, führt der Gegensatz von Form und Stoff, sobald man der Sache auf den Grund geht, zurück auf die Frage der Existenz der *Universalien*, denn nur als ein Allgemeines konnte die Form überhaupt als außerhalb des menschlichen Denkvermögens für sich bestehend betrachtet werden. So führt die aristotelische Weltanschauung überall, wenn man der Sache auf den Grund geht, auf *Platonismus* zurück, und so oft uns ein Gegensatz zwischen aristotelischem „Empirismus" und platonischem Idealismus entgegentritt, haben wir auch einen Punkt vor uns, in welchem Aristoteles sich selbst widerspricht. So beginnt Aristoteles in der Lehre von der Substanz sehr empiristisch mit der Substanzialität der einzelnen konkreten Dinge. Alsbald verflüchtigt sich dieser

Begriff wieder zu der Annahme, daß das Begriffliche in den Dingen oder die Form Substanz sei. Das Begriffliche ist aber das Allgemeine und doch soll es in seiner Verbindung mit dem an sich ganz unbestimmten Stoff auch das Bestimmende sein. Dies hat im Platonismus, der die Einzeldinge als nichtige Scheinwesen betrachtet, seinen Sinn; bei Aristoteles bleibt es ein vollkommener Widerspruch und daher freilich gleich geheimnisvoll für Weise wie für Toren.

Wendet man diese Betrachtungen auf den Streit der Nominalisten und Realisten an (vgl. oben S. 100 ff.), so begreift man, daß die Entstehung des Individuums den Realisten vorzügliche Schwierigkeiten machen mußte. Die Form als Allgemeines kann aus der Materie kein Individuum machen, woher nehmen wir also ein „principium individuationis", um scholastisch zu reden? Aristoteles bleibt uns die Antwort hierauf schuldig. Avicenna ergriff den Ausweg, das Prinzip der Individuation, also dasjenige, wodurch aus dem Begriff des Hundes dieser bestimmte Hund wird, auf die Materie zu schieben; ein Ausweg, bei welchem entweder der ganze aristotelische (und erst recht der platonische) Begriff der Materie fallen muß, oder das Individuum platonisch verflüchtigt wird. Hier ging sogar der heilige Thomas in die Falle, der sonst so behutsam die Benutzung der arabischen Kommentatoren mit der Vermeidung ihrer Irrlehren zu verbinden wußte. Er verlegte das Prinzip der Individuation in die Materie und — wurde zum Ketzer; denn wie der Bischof Stephan Tempier nachwies, verstößt diese Ansicht gegen die Lehre von den immateriellen Individuen, wie die Engel und die abgeschiedenen Seelen.[35] Duns Scotus half sich durch die Erfindung der berüchtigten haecceitas, die oft genug ohne viel Rücksicht auf den Zusammenhang der Begriffe als der Gipfel scholastischen Unsinns zitiert wird. Es scheint in der Tat eine absurde Idee, die Individualität wieder zur Wirkung eines Allgemeinen ad hoc zu machen, und doch steht diese Lösung der Schwierigkeit unter allen Aus-

wegen, die man hier eingeschlagen hat, noch im besten Einklang, oder sagen wir lieber im geringsten Widerspruch mit der gesamten aristotelischen Lehre.

Für den Nominalisten bestand hier keine große Schwierigkeit. Occam erklärt ganz ruhig, das Prinzip der Individuation liege in den Individuen selbst, und dies harmoniert vortrefflich mit jenem Aristoteles, welcher die Individuen zu Substanzen macht, allein um so schlechter mit dem platonisierenden Aristoteles, welcher die „zweiten Substanzen" (Gattungs- und Artbegriffe) und die substanziellen Formen erfunden hat. Den ersten Aristoteles beim Wort nehmen, heißt den zweiten Aristoteles beiseite schieben. Der zweite aber ist der herrschende Aristoteles, und zwar nicht nur in der Scholastik, bei den Arabern und den alten Kommentatoren, sondern auch im echten und unverfälschten aristotelischen System. Daher kann auch in der Tat der Nominalismus, und insbesondere der Nominalismus der zweiten scholastischen Periode, als der Anfang vom Ende der Scholastik betrachtet werden. Für die Geschichte des Materialismus aber ist der Nominalismus von Wichtigkeit nicht nur durch seinen allgemeinen Gegensatz gegen den Platonismus und durch seine Anerkennung des Konkreten, sondern auch durch ganz bestimmte historische Spuren, welche darauf hinweisen, daß der Nominalismus tatsächlich dem Materialismus vorgearbeitet hat und daß er am meisten und kräftigsten da gepflegt wurde (vor allem in England), wo später auch der Materialismus seine kräftigste Entfaltung fand.

Wenn schon der ältere Nominalismus an den Wortlaut der aristotelischen Kategorien gegenüber den neuplatonischen Kommentatoren anknüpft,[36]) so ist unverkennbar, daß auf die Entstehung und Ausbreitung des späteren Nominalismus das Bekanntwerden der sämtlichen aristotelischen Schriften von großem Einfluß war. Einmal vom Gängelbande der neuplatonischen Überlieferung befreit und auf die hohe See des aristotelischen Systems hinausgetrieben, mußten die Scholastiker in der Lehre vom Allgemeinen, oder vollständiger be-

zeichnet in der Lehre von Wort, Begriff und Ding bald so viele Schwierigkeiten entdecken, daß zahllose Lösungsversuche des großen Problems auftauchten. In der Tat treten, wie Prantl in seiner Geschichte der Logik im Abendlande gezeigt hat, für die Spezialgeschichte an die Stelle der drei Hauptauffassungen (universalia ante rem, post rem oder in re) höchst mannigfaltige Kombinationen und Vermittlungsversuche und die Meinung, daß die universalia eigentlich erst im menschlichen Geiste entstehen, findet sich vereinzelt sogar bei Schriftstellern, welche im ganzen entschieden dem Realismus huldigen.[37])

Neben dem Bekanntwerden der aristotelischen Schriften mag auch der Averroismus von einigem Einfluß gewesen sein, wiewohl derselbe als Vorläufer des Materialismus zunächst nur von seiten der Freigeisterei in Betracht kommt. Die arabische Philosophie ist nämlich ungeachtet ihrer Neigung zum Naturalismus doch wesentlich realistisch im Sinne der mittelalterlichen Parteien, d. h. platonisierend, und selbst ihr Naturalismus nimmt gern eine mystische Färbung an. Aber insofern die arabischen Kommentatoren die hierher gehörigen Fragen energisch anregten und überhaupt zu vermehrtem eignem Nachdenken nötigten, mögen sie indirekt den Nominalismus gefördert haben. Der Haupteinfluß kommt jedoch von einer Seite, von welcher man es auf den ersten Blick am wenigsten erwartet: von der wegen ihrer abstrakten Spitzfindigkeit so verschrienen byzantinischen Logik.[38])

Es muß in der Tat überraschen, daß gerade das Extrem der Scholastik, gerade jene ultraformale Logik der Schulen und der sophistischen Disputierkünste mit dem wiedererwachenden Empirismus, welcher schließlich die ganze Scholastik beiseite fegte, zusammenhängen soll; und doch haben wir Spuren dieses Zusammenhangs, welche bis in die Gegenwart hineinreichen. Der entschiedenste Empiriker unter den namhaften Logikern der Gegenwart, John Stuart Mill, eröffnet sein System der Logik mit zwei Aussprüchen von Condorcet und

von W. Hamilton, welche den Scholastikern hohes Lob spenden wegen der Feinheit und Präzision, welche sie dem sprachlichen Ausdruck der Gedanken verliehen haben. Mill selbst nimmt mehrere Unterscheidungen verschiedener Arten der Wortbedeutung in seine Logik auf, welche der Scholastik jener letzten Jahrhunderte des Mittelalters angehören, die man gewöhnlich als eine ununterbrochene Kette von Absurditäten zu betrachten pflegt.

Das Rätsel löst sich aber bald, wenn man von der Erwägung ausgeht, daß es ein Hauptverdienst der englischen Philosophie seit Hobbes und Locke war, uns von der falschen Herrschaft leerer Worte in der Spekulation zu befreien und den Gedanken mehr an die Dinge zu knüpfen, statt an überlieferte Ausdrücke. Um aber dazu zu gelangen, mußte die Lehre von den Wortbedeutungen an der Wurzel gefaßt und mit einer scharfen Kritik des Verhältnisses von Wort und Sinn begonnen werden. Hierzu aber bietet die byzantinische Logik in der Ausbildung, welche sie im Abendlande und vorzüglich in der Schule Occams erhielt, Vorarbeiten, die noch heutzutage von positivem Interesse sind.

Daß Empirismus und logischer Formalismus Hand in Hand gehen, ist ohnehin keine seltene Erscheinung. Je mehr unser Bestreben darauf gerichtet ist, die Dinge möglichst rein auf uns wirken zu lassen und die Erfahrung und Naturforschung zur Grundlage unserer Ansichten zu machen, desto mehr werden wir auch das Bedürfnis empfinden, unsere Schlüsse an streng präzisierte Zeichen für dasjenige, was wir sagen wollten, anzuknüpfen, statt uns von den natürlichen Sprachformen die Vorurteile vergangener Jahrhunderte und kindlicher Entwicklungsstufen des menschlichen Geistes in unsere Behauptungen einmischen zu lassen.

Freilich hat sich das ganze Wesen der byzantinischen Logik ursprünglich durchaus nicht als bewußte Emanzipation von der Sprachform entwickelt, sondern vielmehr als ein Versuch, die vermeintliche Identität von Sprechen und Denken in

ihre Konsequenzen zu verfolgen. Das Resultat aber mußte notwendig auf Emanzipation des präzisen Gedankenausdrucks von der Sprachform hinauslaufen. Wer heutzutage noch mit Trendelenburg, K. F. Becker und Ueberweg Grammatik und Logik zu identifizieren geneigt ist, könnte jedenfalls mit großem Vorteil bei den Logikern jener Jahrhunderte in die Schule gehen; denn diese machten Ernst mit dem Versuche die ganze Grammatik logisch zu analysieren, wobei sie denn allerdings dazu gelangten, eine neue Sprache zu schaffen, über deren Barbarei die Humanisten sich nicht genug entsetzen konnten.

Bei Aristoteles ist die Identifizierung von Grammatik und Logik noch naiv, weil beide Wissenschaften hier erst, wie Trendelenburg sehr richtig bemerkt hat, aus einer gemeinsamen Wurzel hervorwachsen; ja, Aristoteles hat schon weitgehende Lichtblicke über den Unterschied von Wort und Begriff, die jedoch nicht genügen, das allgemeine Dunkel zu zerstreuen. In seiner Logik erscheinen nun stets nur Subjekt und Prädikat; den Wortarten nach Hauptwort und Zeitwort oder statt des letzteren Adjektiv und Kopula; außerdem die Negation, die Wörter, welche den Umfang bezeichnen, in welchem das Prädikat dem Subjekte zukommt, wie „alle", „einige" und gewisse Hilfszeitwörter, welche die Modalität der Urteile ausdrücken. Die byzantinische Logik dagegen, wie sie beschaffen war, als sie im 13. Jahrhundert sich über das Abendland verbreitete, hat nicht nur die Adverbia ins Spiel gezogen, den Kreis der in der Logik verwandten Hilfszeitwörter erweitert, die Bedeutung der Kasus des Hauptwortes in Betracht gezogen, sondern sie hat vor allen Dingen auch jene Zweideutigkeiten ins Auge gefaßt und zu beseitigen versucht, welche das Verhältnis des Nomens zu dem von ihm bezeichneten Begriffskreise mit sich bringt. Diese Zweideutigkeiten sind im Lateinischen, wo der Artikel fehlt, noch viel zahlreicher als im Deutschen, wie z. B. in dem berüchtigten Falle, wo ein angetrunkener Student schwört, er habe nicht „vinum" getrunken,

weil er sich die reservatio mentalis erlaubt hat, unter vinum den Wein seinem ganzen Umfange nach, also sämtlichen Wein, den es überhaupt gibt, zu verstehen, und den Wein in Indien, oder auch den im Glase seines Nachbars hat er freilich nicht getrunken. Solche Sophismen gehörten nun allerdings zum Schulbetriebe der spätscholastischen Logik, und das Übermaß hierin, wie auch in der spitzfindigen Ausbeutung der schulmäßigen Unterscheidungsformen hat gerechten Tadel gefunden und den Humanisten in ihrem Kampfe gegen die Scholastiker oft genug zum Siege verholfen. Die Grundabsicht bei diesem Treiben war aber eine sehr ernste, und das ganze Problem wird vielleicht früher oder später — freilich in andern Zusammenhang und mit andrer Endabsicht — wieder aufgenommen werden müssen.

Das Resultat des großen Versuches war insofern ein negatives, als sich keine vollkommene Logik auf diesem Wege erzielen ließ und ein natürlicher Rückschlag gegen das Übermaß der Künstlichkeit bald dazu führte, das Kind mit dem Bade auszuschütten. Errungen wurde jedoch nicht nur eine, wie Condorcet sagt, „den Alten unbekannte“ Gewöhnung an präzisen Gedankenausdruck, sondern auch eine mit dem Empirismus vortrefflich harmonierende Ansicht vom Wesen der Sprache.

Sokrates hatte geglaubt, alle Wörter müßten ursprünglich das wahre Wesen der bezeichneten Dinge möglichst vollkommen ausgedrückt haben; Aristoteles hatte in einer Regung seines Empirismus die Sprache für konventionell erklärt; die Schule Occams führte dazu, wenn dies auch noch nicht mit vollem Bewußtsein erfaßt wurde, die Sprache der Wissenschaft konventionell zu machen, d. h. sie durch willkürliche Fixierung der Begriffe von dem historisch gewordenen Typus der Ausdrücke zu befreien und damit zahllose Zweideutigkeiten und störende Nebenbegriffe zu beseitigen. Dieser ganze Prozeß aber war notwendig, wenn eine Wissenschaft entstehen sollte, welche, statt alles aus dem Subjekt zu schöpfen, die Dinge reden ließ, deren Sprache oft eine ganz

andre ist als die unsrer Grammatiken und Wörterbücher. Schon hierdurch allein war Occam ein vollwichtiger Vorläufer eines Baco, Hobbes und Locke. Er war es aber auch schon durch die größere Tätigkeit des Selbstdenkens statt des bloßen Nachsprechens, welche seine Richtung mit sich brachte; vor allem aber durch die natürliche Harmonie seines Betriebes der Logik mit den Grundgedanken des alten Nominalismus, der in allen „Universalien" nur zusammenfassende Ausdrücke erblickt für die allein substantiellen, allein außerhalb des menschlichen Denkens existierenden konkreten, einzelnen, sinnlichen Dinge. Der Nominalismus war übrigens mehr als eine Schulmeinung, wie jede andre. Er war im Grunde das skeptische Prinzip gegenüber der ganzen Autoritätssucht des Mittelalters; von den oppositionell gestimmten Franziskanern gepflegt, wandte er die Schärfe seiner analytischen Denkweise auch gegen das Gebäude der Hierarchie in der Kirchenverfassung, wie er die Hierarchie der Begriffswelt stürzte. So dürfen wir uns nicht wundern, daß Occam Denkfreiheit verlangte; daß er in der Religion sich an die praktische Seite hielt und daß er die ganze Theologie, wie später sein Landsmann Hobbes, über Bord warf, indem er die Lehrsätze des Glaubens für schlechthin unbeweisbar erklärte.[39]) Sein Lehrsatz, daß die Wissenschaft in letzter Linie keinen andern Gegenstand hat, als die sinnlichen Einzeldinge, ist noch heute das Fundament der Logik Stuart Mills, wie er denn überhaupt die Opposition des gesunden Menschenverstandes gegen den Platonismus mit einer Schärfe ausdrückt, welche ihm bleibende Bedeutung gibt.[40])

III. Die Wiederkehr materialistischer Anschauungen mit der Regeneration der Wissenschaften.

Statt positiver Errungenschaften gab die Herrschaft der Scholastik auf dem Gebiete der Wissenschaften nur ein festes, durch Jahrhunderte geheiligtes System von Begriffen und Ausdrücken, und der Fortschritt mußte sogar damit beginnen, dies System, in welchem die Vorurteile und Grundirrtümer der überlieferten Philosophie verkörpert waren, zu zertrümmern. Dennoch leisteten auch die Bande der Scholastik für ihre Zeit der geistigen Entwicklung der Menschheit einen wichtigen Dienst. Wie das Theologenlatein jener Zeit, so bildeten auch die Formeln der Scholastik ein gemeinsames Element geistigen Verkehrs für ganz Europa. Von der formalen Denkübung abgesehen, die auch in der entartetsten Form der aristotelischen Philosophie noch höchst bedeutend und wirksam blieb, war dieselbe *Gemeinsamkeit*, welche das alte System geschaffen hatte, bald auch ein vorzügliches Medium für die *Verbreitung neuer Gedanken*. Die Zeit des Wiederauflebens der Wissenschaften fand eine Verbindung unter den Gelehrten Europas vor, wie sie seitdem nie wieder dagewesen ist. Der Ruf einer Entdeckung, eines bedeutenden Buches, eines literarischen Streites verbreitete sich, wo nicht schneller so doch allgemeiner und gründlicher als in unserer Zeit durch alle gebildeten Länder.

Rechnet man den ganzen Verlauf der Regenerationsbewegung, deren Anfang und Ende schwer zu bestimmen ist, von der Mitte des fünfzehnten bis auf die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts, so lassen sich in diesem Zeitraum von zweihundert Jahren vier Epochen unterscheiden, die zwar nicht bestimmt gegeneinander abgegrenzt, wohl aber in ihren Grundzügen merklich voneinander verschieden sind. Die erste derselben vereinigt das Hauptinteresse Europas in der *Philologie*. Es war die Zeit eines Laurentius Valla, eines

Angelus Politianus und des großen Erasmus, der den Übergang zur theologischen Epoche bildet. Die Herrschaft der Theologie wird durch die Stürme der Reformationszeit hinlänglich bezeichnet, sie unterdrückte eine Zeitlang fast jedes andere wissenschaftliche Interesse, namentlich in Deutschland. Dann erst traten die Naturwissenschaften, die seit dem Beginn der Regenerationszeit in den stillen Werkstätten der Forscher erstarkt waren, in dem glänzenden Zeitalter eines Kepler und Galilei beherrschend in den Vordergrund; in vierter Linie erst folgte die Philosophie, wenn auch der Kulminationspunkt der grundlegenden Tätigkeit eines Baco und Descartes nicht viel später fällt als die großen Entdeckungen Keplers. Alle diese Epochen schöpferischer Arbeit waren noch in frischer Nachwirkung auf die Zeitgenossen, als die materialistische Naturphilosophie um die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts durch Gassendi und Hobbes wieder systematisch ausgebildet wurde.

Wenn wir bei diesem Überblick die Regeneration der Philosophie an den Schluß setzen, so wird dies kaum eine ernstliche Anfechtung erleiden, sobald man die Bewegung der „Renaissance", das „Wiederaufleben des Altertums" nicht wörtlich nimmt, sondern im Sinne des wahren Charakters, welcher dieser großen und in ihrem Wesen gleichartigen Bewegung gebührt. Es ist eine Zeit, welche an die Bestrebungen und Überlieferungen des Altertums mit Begeisterung anknüpft, welche aber zugleich allenthalben die Keime einer neuen, großen und selbständigen Kulturperiode hervortreten läßt. Freilich könnte man versuchen, den Charakter der Selbständigkeit und das Hervortreten neuer, vom Altertum unabhängiger Bestrebungen und Zielpunkte von der eigentlichen Renaissance zu trennen und mit Galilei und Kepler, Baco und Descartes eine völlig neue Periode zu beginnen; allein man gerät, wie übrigens bei jedem Versuch geschichtliche Perioden abzugrenzen, allenthalben auf durchlaufende Fäden und hinübergreifende Züge. So knüpfen, wie wir sehen werden, noch Gassendi

und Boyle im siebzehnten Jahrhundert an den Atomismus der Alten an, während Leonardo da Vinci und Ludwig Vives, unzweifelhaft Männer der frischesten Neublütezeit, schon über die Traditionen des Altertums hinausschreiten und eine von Aristoteles und dem gesamten Altertum unabhängige Erfahrungswissenschaft zu begründen suchen.

In gleicher Weise lassen sich nun aber auch rückwärts die Anfänge der Neublüte des Altertums schwer völlig abgrenzen. Wir nannten oben die Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts, weil um diese Zeit die italienische Philologie ihre volle Entwicklung gewinnt und der Humanismus den Kampf gegen die Scholastik aufnimmt; allein diese Bewegung hat ihr Vorspiel schon ein volles Jahrhundert früher in der Zeit eines Petrarca und Boccaccio, und bis hierher vorgeschritten können wir nicht leugnen, daß der neue Geist, welcher sich in Italien kund gibt, mindestens bis auf das Zeitalter Kaiser Friedrichs II., dessen Bedeutung wir im ersten Kapitel dieses Abschnitts kennen lernten, sich verfolgen läßt. In diesem Zusammenhang aber erscheint dann im Grunde auch die Umgestaltung der Scholastik durch das Bekanntwerden des Aristoteles und der arabischen Literatur[41]) als eins der ersten und wichtigsten Glieder in dem großen Regenerationsprozeß. Die Philosophie, welche den Schluß der ganzen Bewegung macht und auf die Vollendung der großen Umwälzung ihr Siegel drückt, erscheint auch an der Spitze der Bewegung.

Schon in den beiden vorherigen Kapiteln haben wir gesehen, wie in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters unter dem Einflusse der arabischen Philosophie und der byzantinischen Logik bald zügellose Freigeisterei, bald mühsames Ringen nach Denkfreiheit hervortraten. Eine besondere Form dieses vergeblichen Ringens nach Denkfreiheit ist die Lehre von der zweifachen Wahrheit, der philosophischen und der theologischen, welche nebeneinander bestehen können, ungeachtet sie ganz entgegengesetzten Inhalt haben. Wie man sieht, ist diese Lehre das wahre Urbild dessen, was man neuerdings mit

einem sehr unglücklich gewählten, aber gleichwohl eingewurzelten Ausdruck die „doppelte Buchführung" genannt hat.[42])

Der Hauptsitz dieser Lehre war im 13. Jahrhundert die Universität Paris, wo schon vor der Mitte des Jahrhunderts sogar die seltsam klingende Lehre auftauchte, „daß es von Ewigkeit her viele Wahrheiten gegeben habe, welche nicht Gott selbst wären." Ein Pariser Lehrer, Johann de Brescain, entschuldigte sich im Jahre 1247 wegen seiner „Irrtümer" mit der Bemerkung, er habe die vom Bischof ketzerisch befundenen Sätze nicht „theologisch", sondern nur „philosophisch" gelehrt. Ungeachtet der Bischof sich dergleichen Ausflüchte ein für allemal streng verbat, scheint doch die Kühnheit in solchen „bloß philosophischen" Behauptungen immer weiter geschritten zu sein; denn in den Jahren 1270 und 1276 wird wieder eine ganze Reihe solcher Sätze verdammt, welche offenbar sämtlich averroistischen Ursprungs sind. Die Auferstehung, die zeitliche Schöpfung der Welt, die Veränderlichkeit der individuellen Seele wurden im Namen der Philosophie geleugnet, während gleichzeitig eingeräumt wurde, daß alle diese Lehren „nach dem katholischen Glauben" wahr seien. Wie es aber mit dieser so bereitwillig eingeräumten theologischen Wahrheit gemeint ist, mag der Umstand zeigen, daß auch Lehren folgender Art unter den verdammten Sätzen vorkommen: „Es wird nichts mehr gewußt, wegen des Wissens der Theologie." „Die christliche Religion hindert daran, etwas hinzuzulernen." „Die Weisen der Welt sind nur die Philosophen." „Die Reden der Theologen sind auf Fabeln gegründet."[43])

Es ist wahr, daß wir die Urheber dieser Sätze nicht kennen; sie sind vielleicht größtenteils niemals oder wenigstens nicht mit dieser Offenheit literarisch vertreten, sondern nur in Lehrvorträgen und Disputen behauptet worden; die ganze Art aber, wie die Bischöfe gegen das Übel zu Felde ziehen, verrät deutlich genug, daß der Geist, welcher solche Sätze hervorbrachte, weit verbreitet war und sich kühn hervorwagte. Die bescheiden klingende Behauptung, alles das gelte „nur philo-

sophisch", ist aber neben solchen Sätzen, welche die Philosophie weit über die Theologie stellen und in der letzteren das Hemmnis der Wissenschaft finden, offenbar weiter nichts als ein Schild gegen die Verfolgung und ein Mittel, sich den Rückzug für den Fall eines Prozesses offen zu halten. Auch ist klar, daß es damals eine Partei gegeben hat, welche die Sätze nicht etwa nur beiläufig, bei Gelegenheit der Interpretation des Aristoteles, vorbrachte, sondern sie geflissentlich, in Opposition gegen die orthodoxen Dominikaner, hervorzog. Der gleiche Geist tritt aber auch in England und Italien hervor, wo im 13. Jahrhundert, fast gleichzeitig mit jenen Vorgängen in Paris, ganz ähnliche Lehrsätze auftauchen und von den Bischöfen verurteilt werden.[44])

In Italien faßte damals der Averroismus in aller Stille feste Wurzel an der hohen Schule zu Padua. Diese gab in geistiger Hinsicht für den ganzen Nordwesten Italiens den Ton an und stand selbst wieder unter dem Einfluß der weltmännisch aufgeklärten und zum praktischen Materialismus neigenden Staatsmänner und Kaufleute von Venedig.[45]) Hier dauerte der Averroismus, mit ihm aber freilich auch die Vergötterung des Aristoteles und die ganze Barbarei der Scholastik, bis in das 17. Jahrhundert fort; weniger angefochten als an irgendeiner andern hohen Schule und daher auch weniger erwähnt. Wie eine „feste Burg der Barbarei" trotzte Padua den Humanisten, die, grade in Italien am entschiedensten, fast alle zu Plato neigten, dessen schöne Formen in Sprache und Darstellung ihnen zusagten, während sie sich mit wenigen Ausnahmen hüteten, sich in die mystische Seite des Platonismus zu vertiefen.

Wie den Humanisten, so trotzten die aufgeklärten, aber an ihre Tradition gefesselten Scholastiker von Padua auch noch, so lange es gehen wollte, den Naturforschern. Cremonini, der letzte dieser Schule, lehrte an der Universität Padua gleichzeitig mit Galilei; während dieser für eine geringe Besoldung die Elemente Euklids lehrte, bezog Cremonini ein Gehalt von

2000 Gulden für seine Vorlesungen über die naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles. Man erzählt, als Galilei die Jupitertrabanten entdeckte, habe Cremonini von Stund an durch kein Teleskop mehr sehen wollen, weil die Sache gegen Aristoteles sei. Aber Cremonini war ein Freigeist, dessen Ansichten über die Seele, wiewohl nicht streng averroistisch, doch nichts weniger als kirchlich waren, und er behauptete sein Recht, zu lehren, was im Aristoteles stehe, mit anerkennenswerter Festigkeit.[46])

Ein Mann aus dieser Reihe scholastischer Freigeister verdient hier hervorgehoben zu werden: Petrus Pomponatius, der Verfasser des im Jahre 1516 erschienenen Büchleins von der Unsterblichkeit der Seele. — Die Frage der Unsterblichkeit war damals in Italien so populär, daß die Studenten einem neu auftretenden Professor, dessen Richtung sie kennen lernen wollten, in der ersten Stunde zuriefen, er solle über die Seele reden;[47]) und es scheint nicht, daß die orthodoxe Ansicht die beliebteste war; denn Pomponatius, der unter dem Schilde der Lehre von der zweifachen Wahrheit vielleicht die kühnsten und scharfsinnigsten Angriffe gegen die Unsterblichkeit richtete, welche damals bekannt wurden, war ein sehr beliebter Dozent.

Seine Richtung war freilich nicht die averroistische; vielmehr wurde er das Haupt einer Schule, welche mit den Averroisten in einen erbitterten Krieg geriet, und welche ihre Ansichten auf den Kommentator Alexander von Aphrodisias zurückführte; allein der Zankapfel in diesem Streite war im Grunde nur die Lehre von der Seele und der Unsterblichkeit, und die „Alexandristen" standen eben doch in der Hauptsache ganz im Strom der averroistischen Denkweise. In der Unsterblichkeitsfrage aber gingen die „Alexandristen" radikaler zu Werke; sie verwarfen den Monopsychismus und erklärten die Seele einfach „nach Aristoteles" für nicht unsterblich — den Kirchenglauben dabei in bekannter Weise vorbehaltend.

Pomponatius nimmt in seinem Buche über die Unsterb-

lichkeit der Kirche gegenüber einen sehr ehrerbietigen Ton an; er lobt die Widerlegung des Averroismus durch den heiligen Thomas mit großem Eifer; um so verwegener sind aber die Gedanken, welche er in seine eigne Kritik der Unsterblichkeitsfrage einfließen läßt. Die Behandlungsweise ist im ganzen streng scholastisch, das von der Scholastik unzertrennbare schlechte Latein nicht ausgeschlossen; aber im letzten Hauptabschnitt[48]) der Schrift, wo Pomponatius „acht große Schwierigkeiten" der Unsterblichkeitsfrage behandelt, begnügt er sich keineswegs mit begrifflichen Erörterungen und Zitaten aus Aristoteles. Hier kommt die ganze Skepsis des Zeitalters zum Wort, selbst bis zu sehr deutlichen Anklängen an die Theorie von den drei Betrügern.

Pomponatius betrachtet hier die Vergänglichkeit der Seele als bereits philosophisch erwiesen. Die acht Schwierigkeiten dieser Ansicht sind die gewöhnlichsten allgemeinen Gründe für die Unsterblichkeit, und diese Gründe widerlegt Pomponatius nun nicht mehr nach scholastischer Methode, da sie auch keine scholastisch geformten Einwände sind, sondern mit dem gesunden Menschenverstande und mit sittlichen Erörterungen. Unter diesen Schwierigkeiten lautet die vierte: da alle Religionen („omnes leges") die Unsterblichkeit behaupten, so würde, wenn sie nicht stattfände, die ganze Welt betrogen sein. Hierauf aber lautet die Antwort: Daß durch die Religionen fast jedermann getäuscht wird, muß man zugeben: es ist aber nichts Schlimmes dabei; denn da es drei Gesetze gibt, von Moses, Christus und Mahomed, so sind entweder alle drei falsch, und so ist die ganze Welt betrogen, oder wenigstens zwei, und dann ist die Mehrzahl betrogen. Man muß aber wissen, daß nach Plato und Aristoteles der Gesetzgeber („politicus") ein Arzt der Seele ist, und da diesem mehr daran liegt, die Menschen tugendhaft zu machen als aufgeklärt, so mußte er sich den verschiedenen Naturen anbequemen. Die minder edlen bedürfen des Lohnes und der Strafe. Einige aber lassen sich selbst dadurch nicht regieren,

und für diese ist die Unsterblichkeit erfunden. Wie der Arzt manches erdichtet, wie die Amme das Kind zu manchem verlockt, wovon es den wahren Grund noch nicht einsehen kann, so handelt also auch mit vollkommenem Recht der Religionsstifter, dessen Endzweck als ein rein politischer angesehen wird.

Man darf nicht vergessen, daß diese Ansicht damals in Italien unter den Vornehmen und besonders bei praktischen Staatsmännern sehr verbreitet war. So sagt Machiavelli in seinen Betrachtungen zu Livius[49]): „Die Fürsten einer Republik oder eines Königreichs müssen also die Grundpfeiler der Religion, die sie haben, aufrecht halten; wenn dies geschieht, wird es ihnen ein Leichtes sein, ihren Staat religiös und folglich gut und einig zu erhalten. Und alles, was zu deren Gunsten sich eignet, wenn sie es auch für falsch halten, müssen sie begünstigen und fördern, und müssen dies um so mehr tun, je klüger und je bessere Kenner der Dinge in der Welt sie sind. Und da dieses Verfahren von den weisen Männern beobachtet worden ist, so ist daraus die Meinung von den Wundern entstanden, welche in den Religionen gefeiert werden, wenn sie gleich falsch sind; weil die Klugen sie vergrößern, aus welchem Anfange sie auch entspringen mögen, und deren Ansehen ihnen dann bei jedermann Glauben verschafft." — So mag auch wohl Leo X., als er über das Buch des Pomponatius zu Gericht sitzen sollte, gedacht haben, der Mann habe ganz recht; wenn die Sache nur keinen Lärm machte!

Auf den (dritten) Einwand, wenn die Seelen sterblich wären, gäbe es keinen gerechten Lenker der Welt, erwidert Pomponatius: „Der wahre Lohn der Tugend ist die Tugend selbst, welche den Menschen selig macht; denn nichts Höheres kann die menschliche Natur haben, als die Tugend; da ja sie allein den Menschen sicher macht und frei von allen Stürmen. Denn beim Tugendhaften ist alles in Harmonie; er fürchtet nichts und hofft nichts und bleibt im Glück und Unglück sich

selbst gleich." Dem Lasterhaften ist das Laster selbst Strafe. Wie Aristoteles im 7. Buch der Ethik zeigt: dem Lasterhaften ist alles gestört. Er traut niemandem; er hat weder wachend noch schlafend Ruhe und führt, von Qualen des Leibes und der Seele beängstigt, ein so erbärmliches Leben, daß kein Weiser, wie arm und schwach er auch sei, das Leben eines Tyrannen oder eines lasterhaften Vornehmen wählen würde."

Gespensterercheinungen erklärt Pomponatius für Täuschung der erregten Phantasie oder Betrug der Priester; Besessene sind krank (Einwand 5 u. 6); gleichwohl wird ein Rest hierher gehöriger Erscheinungen anerkannt und auf den Einfluß guter und böser Geister oder auf astrologische Wirkungen zurückgeführt. Der Glaube an die Astrologie war nun einmal mit der averroistischen Aufklärung unauflöslich verbunden.

Mit großem Nachdruck erhebt sich endlich Pomponatius gegen diejenigen (achter Einwand), welche behaupten, lasterhafte und schuldbewußte Menschen pflegen die Unsterblichkeit zu leugnen; gerechte und gute dagegen sie anzunehmen. Im Gegenteil, sagt er, sehen wir offenbar, daß viele Lasterhafte an die Unsterblichkeit glauben und sich gleichwohl von ihren Leidenschaften hinreißen lassen, während dagegen viele gerechte und edle Männer die Seele für sterblich gehalten haben. Zu diesen zählt er Homer und Simonides, Hippokrates und Galen, Alexander von Aphrodisias und die großen arabischen Philosophen; endlich von unsern Landsleuten („ex nostratibus"; hier verrät sich auch beim Scholastiker der Geist der Renaissance!) Plinius und Seneca.

In ähnlichem Geiste schrieb Pomponatius über die Willensfreiheit, deren Widersprüche er offen darlegte. Hier kritisiert er sogar den christlichen Gottesbegriff, indem er den Widerspruch zwischen der Lehre von der Allmacht, Allwissenheit und Güte Gottes und der Schuld des Menschen mit allem Scharfsinn verfolgt und aufdeckt. Auch bekämpfte Pomponatius noch in einem besondern Werke den Wunderglauben, wobei wir freilich wieder astrologische Wirkungen

als natürlich und tatsächlich in den Kauf nehmen müssen. So ist es z. B. echt arabisch, wenn er die Gabe der Prophetie vom Einfluß der Gestirne und von einer unbegreiflichen Verbindung mit unbekannten Geistern ableitet.[50]) Die Wirkung der Reliquien dagegen ist durch die Einbildung der Gläubigen bedingt und würde ebensogut erfolgen, wenn es Hundeknochen wären.

Man hat viel darüber gestritten, ob bei diesen Ansichten des Pomponatius seine Unterwerfung unter den Kirchenglauben mehr als eine bloße Form gewesen sei. Solche Fragen sind allerdings in zahlreichen ähnlichen Fällen äußerst schwer zu entscheiden, da wir in keiner Hinsicht den Maßstab unserer Zeit anlegen dürfen. Der ungeheuere Respekt vor der Kirche, dem so mancher Scheiterhaufen den gehörigen Nachdruck gegeben, genügte vollkommen, um in den Gemütern auch der feinsten Denker das Kredo mit einem heiligen Schauer zu verbinden, der die Grenze zwischen Wort und Wesen mit einem undurchdringlichen Nebel verhüllte. Wohin aber bei Pomponatius in diesem Streit zwischen philosophischer und theologischer Wahrheit das Zünglein der Wagschale neigte, hat er uns hinlänglich angedeutet, wenn er die Philosophen allein für die Götter der Erde erklärt und so weit von den übrigen entfernt, welches Standes sie auch sein mögen, wie wahre Menschen von gemalten!

Jene Zweideutigkeit im Verhältnis von Glauben und Wissen ist übrigens ein bezeichnender und sehr standhafter Zug der Übergangszeit zur neueren Denkfreiheit. Nicht einmal die Reformation vermag sie zu beseitigen, und wir finden sie von Pomponatius und Kardanus bis auf Gassendi und Hobbes in den verschiedensten Abstufungen vom scheu verborgenen Zweifel bis zur bewußten Ironie. Im Zusammenhang damit steht die Neigung zu einer zweideutigen und die Schattenseiten mit Vorliebe hervorkehrenden Apologie des Christentums oder einzelner Lehren, bei der wir ebenfalls neben der offenbaren Absicht vom Gegenteil zu überzeugen,

wie bei Vanini, auch Fälle haben, wie in Mersennes Kommentar zur Genesis, deren eigentliche Natur schwer festzustellen ist.

Wer das Wesentliche am Materialismus in seiner Opposition gegen den Kirchenglauben erblickt, könnte Pomponatius und zahlreiche mehr oder minder kühne Nachfolger zu den Materialisten rechnen; sucht man dagegen nach Anfängen einer positiven materialistischen Naturerklärung, so wird man auch bei den aufgeklärten Scholastikern jeden Anfang davon vermissen. Ein einziges, bis jetzt ganz vereinzeltes Beispiel, das sich dahin zählen ließe, taucht freilich schon im 14. Jahrhundert auf. Im Jahre 1348 nämlich wurde in Paris Nikolaus de Autricuria[51]) zum Widerruf genötigt wegen verschiedener Lehrsätze, unter denen sich auch der findet, daß es in den Naturvorgängen nichts gebe als die Bewegung der Verbindung und Trennung der Atome. Also ein förmlicher Atomistiker, mitten in der Alleinherrschaft der aristotelischen Naturlehre! Aber derselbe Verwegene wagte es auch überhaupt zu erklären, daß man den Aristoteles samt dem Averroes beiseite setzen und sich direkt an die Dinge wenden solle. Also Atomismus und Erfahrungsprinzip gehen schon hier Hand in Hand!

In Wirklichkeit mußte, bevor es zum direkten Verkehr mit den Dingen kommen konnte, die Autorität des Aristoteles erst gebrochen werden. Während aber hierzu Nikolaus de Autricuria in gänzlicher Vereinsamung, soviel wir bis jetzt wissen, einen fruchtlosen Versuch machte, begann gleichzeitig in Italien schon das Vorspiel zu dem großen Kampfe der Humanisten gegen die Scholastiker in Petrarcas heftigen Angriffen.

Der Entscheidungskampf fiel in das fünfzehnte Jahrhundert, und wiewohl hier im allgemeinen die Beziehungen zum Materialismus nur ziemlich entfernte sind — da ja die großen italienischen Humanisten meist Platoniker waren —, so ist es doch von Interesse zu sehen, daß einer der ersten Vorkämpfer des Humanismus, Laurentius Valla, seinen Namen zuerst

in weiteren Kreisen bekannt machte durch einen „Dialog von der Lust," den man als den ersten Versuch einer Ehrenrettung des Epikureismus betrachten kann.[52]) Allerdings trägt in diesem Dialoge schließlich der Vertreter der christlichen Ethik über den Epikureer, wie über den Stoiker den Sieg davon; aber der Epikureer ist mit sichtbarer Vorliebe behandelt, was bei dem allgemeinen Grauen, welches man damals noch vor dem Epikureismus empfand, schwer ins Gewicht fällt. — In seinem Versuch, die Logik zu reformieren, wurde Valla den Subtilitäten der Scholastik nicht immer gerecht, und seine eigene Darstellung färbt die Logik stark mit rhetorischen Elementen; allein das Unternehmen war von großer historischer Bedeutung als erster Versuch einer ernstlichen Kritik, welche sich nicht nur gegen die scholastischen Ausartungen richtete, sondern auch vor der Autorität des Aristoteles selbst nicht zurückschrak. — Valla ist auch auf andern Gebieten einer der ersten Stimmführer der erwachenden Kritik. Sein Auftreten ist mit jedem Zuge ein Zeugnis für das Ende der unbedingten Herrschaft der Tradition und unantastbarer Autoritäten.

In Deutschland wurde die humanistische Reformbewegung, so kräftig sie auch begonnen hatte, früh und vollständig von der theologischen Bewegung verschlungen. Gerade der Umstand, daß hier die Opposition gegen die Hierarchie am entschiedensten zum offenen Bruch führte, brachte es vielleicht mit sich, daß das wissenschaftliche Gebiet teils vernachlässigt, teils konservativer behandelt wurde, als sonst der Fall gewesen wäre. Erst nach Jahrhunderten glich die errungene Geistesfreiheit dies Opfer wieder aus.

Philipp Melanchthon war es, der das entscheidende Beispiel gab zur Reform der Philosophie auf dem alten, von Aristoteles gelegten Grunde. Er sprach es offen aus, daß er für die Philosophie durch Zurückgehen auf die echten Schriften des Aristoteles eine ähnliche Reform beabsichtigte, wie Luther sie für die Theologie durch Zurückgehen auf die Bibel bezweckte.

Allein diese melanchthonische Reform gedieh im allgemeinen nicht zum Heile Deutschlands. Sie war einerseits nicht radikal genug, da Melanchthon selbst bei aller Feinheit seines Denkens durch und durch von den Fesseln der Theologie und selbst der Astrologie gehemmt war; anderseits bewirkte das ungeheure Gewicht des Reformators und der Einfluß seiner akademischen Lehrtätigkeit für Deutschland ein Zurückgehen auf den Scholastizismus, welches bis lange nach Kartesius anhielt und das Haupthemmnis der Philosophie in Deutschland bildete.

Bemerkenswert ist jedoch, daß Melanchthon regelmäßige Vorlesungen über Psychologie nach seinem eigenen Handbuche einführte. Seine Anschauungen streifen im einzelnen oft nahe genug an Materialismus, sind aber allenthalben ohne tiefere Vermittlung durch die Lehre der Kirche in enge Grenzen gezogen. Die Seele erklärte Melanchthon nach der falschen Lesart ἐνδελέχεια statt ἐντελέχεια als die Ununterbrochene: eine Lesart, auf die sich hauptsächlich die Annahme der Unsterblichkeitslehre des Aristoteles stützte. Der Wittenberger Professor Amerbach, der eine streng aristotelische Psychologie schrieb, geriet über diese Lesart dermaßen mit dem Reformator auseinander, daß er in der Folge Wittenberg verließ und wieder katholisch wurde.

Eine dritte Schrift über Psychologie erschien ungefähr um dieselbe Zeit von der Hand des Spaniers Ludwig Vives.

Vives ist für diese Zeit als der bedeutendste Reformator der Philosophie und als ein Vorläufer des Cartesius und des Baco zu betrachten. Sein ganzes Leben war ein unausgesetzter und erfolgreicher Kampf wider die Scholastik: in Beziehung auf Aristoteles war seine Ansicht, daß die echten Schüler seines Geistes über ihn hinaus gingen und die Natur selbst befragten, wie die Alten es auch getan. Nicht aus der blinden Tradition oder aus spitzfindigen Hypothesen sei die Natur zu erkennen, sondern durch direkte Untersuchung auf dem Wege des Experiments. Trotz dieser seltenen Klarheit über die wahren

Grundlagen der Forschung greift Vives in seiner Psychologie doch nur selten in das Leben, um eigene oder fremde Beobachtungen mitzuteilen. Das Kapitel von der Unsterblichkeit der Seele ist durchaus rhetorisch gehalten und führt in der bis auf unsere Tage noch beliebten Manier mit den oberflächlichsten Gründen einen scheinbar unwiderleglichen Beweis. Und doch war Vives einer der hellsten Köpfe seines Jahrhunderts, und seine Psychologie ist, namentlich in der Lehre von den Affekten, reich an feinen Bemerkungen und treffenden Charakterzügen.

Auch der wackere Züricher Naturkundige Konrad Geßner schrieb um dieselbe Zeit eine Psychologie, die nach Inhalt und Behandlungsweise interessant ist. Nach einer äußerst gedrängten, tabellenartigen Zusammenstellung aller möglichen Ansichten über das Wesen der Seele folgt in raschem Übergang eine ausführliche Lehre von den Sinnen. Hier fühlt Geßner sich heimisch und verweilt mit Behagen bei physiologischen Erörterungen, die zum Teil sehr eingehender Natur sind. Einen eigentümlichen Eindruck macht es dagegen, im ersten Teil des Werkchens das furchtbare Chaos der Ansichten und Meinungen über die Seele gleichsam mit einem Blick zu überschauen. „Einige halten," wie Geßner mit unwandelbarer Gemütsruhe uns mitteilt, „die Seele für nichts, andere halten sie für eine Substanz."[53])

Nach allen Seiten sieht man so die alte aristotelische Überlieferung erschüttert, die Ansichten in Fluß gebracht und Zweifel erregt, die sich wahrscheinlich in der Literatur nur zum geringsten Teile kundgeben. Sehr bald aber wird die Psychologie, die vom Ende des sechzehnten Jahrhunderts ab außerordentlich zahlreiche Bearbeitungen fand, wieder systematisch, und die Gärung der Übergangsperiode macht einer dogmatischen Scholastik Platz, deren wichtigster Gesichtspunkt bleibt, sich der Theologie anzubequemen.

Während aber die Theologie das Feld der Geisteslehre noch völlig beherrschte und wütende Streitigkeiten die Stimme

des ruhigen Urteils übertäubten, legte im stillen auf dem Gebiete der äußeren Natur die strenge Forschung einen unerschütterlichen Grund zu gänzlich veränderter Weltanschauung.

Im Jahre 1543 erschien, dem Papste gewidmet, das Buch von den Bahnen der Himmelskörper von Nikolaus Kopernikus aus Thorn. In seinen letzten Lebenstagen soll der ergraute Forscher das erste Exemplar seines großen Werkes erhalten haben und dann befriedigt aus dieser Welt geschieden sein.[54])

Was jetzt, nach drei Jahrhunderten, jeder Elementarschüler lernen muß, daß die Erde sich um sich selbst und um die Sonne bewegt, das war damals eine große und, trotz einzelner Vorläufer, eine neue, dem allgemeinen Bewußtsein schnurstracks zuwiderlaufende Wahrheit. Es war aber auch eine Wahrheit, die gegen Aristoteles verstieß und mit der die Kirche sich noch nicht abgefunden hatte. Was die Lehre des Kopernikus gegen den Hohn der konservativen Menge, gegen den Fanatismus der Schul- und Kirchenpfaffen einigermaßen schützte, war die streng wissenschaftliche Form und die überwältigende Beweiskraft seines Werkes, an welchem der Verfasser in der stillen Muße seiner Domherrenstelle zu Frauenburg mit bewundernswerter Ausdauer dreiunddreißig Jahre lang gearbeitet hatte. Der Gedanke hat etwas wahrhaft Großes, daß ein Mann, der noch im Alter des feurigsten Schaffens von einer weltbewegenden Idee ergriffen wird, sich im vollen Bewußtsein ihrer Tragweite zurückzieht, um sein ganzes übriges Leben der ruhigen Ausbildung dieses Gedankens zu widmen. Daher die Begeisterung der wenigen ersten Schüler, daher das Stutzen der Pedanten und die Zurückhaltung der Kirche.

Wie bedenklich nach dieser Seite das Unternehmen schien, zeigt der Umstand, daß der Professor Osiander, welcher den Druck des Buches besorgte, in einer nach Sitte der Zeit von ihm angeflickten Vorrede die ganze Lehre des Kopernikus als eine Hypothese darstellte. Kopernikus selbst hat keinen Teil an dieser Verhüllung. Kepler, selbst von stolzer Denkfreiheit beseelt,

nennt ihn einen Mann von freiem Geiste; und in der Tat, nur ein solcher konnte die Riesenarbeit vollbringen.[55])

„Die Erde bewegt sich" wurde bald der Satz, durch den der Glaube an die Wissenschaft und an die Untrüglichkeit der Vernunft sich schied vom blinden Festhalten an der Überlieferung; und als man nach einem Kampf von Jahrhunderten in diesem Punkte der Wissenschaft definitiv den Sieg überlassen mußte, warf das ein Gewicht zu ihren Gunsten in die Wagschale, als ob sie durch ein Wunder die bis dahin ruhende Erde erst wirklich bewegt hätte.

Einer der frühesten und entschiedensten Anhänger des neuen Weltsystems, der Italiener Giordano Bruno, ist durch und durch Philosoph, und wenn auch sein System im ganzen als pantheistisch zu bezeichnen ist, so hat es doch zum Materialismus so viele Beziehungen, daß wir uns einer Berücksichtigung nicht entschlagen können.

Während Kopernikus an pythagoreischen Überlieferungen hing[56]) — bezeichnete doch später die Index-Kongregation seine ganze Lehre einfach als eine doctrina Pythagorica — nahm Bruno sich Lucrez zum Muster. Die alte epikureische Lehre von der Unendlichkeit der Welten griff er höchst glücklich auf und lehrte, indem er sie mit dem kopernikanischen System verband, daß alle Fixsterne Sonnen seien, die sich in endloser Zahl durch den Weltraum verbreiten und wieder ihre unsichtbaren Trabanten haben, die sich zu ihnen verhalten wie die Erde zur Sonne oder der Mond zur Erde: eine Anschauung, die gegenüber der alten Annahme eines geschlossenen Weltraumes fast von ebenso großer Bedeutung ist, als die Lehre von der Bewegung der Erde.[57])

„Die Unendlichkeit von Formen, unter denen die Materie erscheint," lehrte Bruno, „nimmt sie nicht von einem andern und gleichsam nur äußerlich an, sondern sie bringt sie aus sich selbst hervor und gebiert sie aus ihrem Schoße. Sie ist nicht jenes prope nihil, wozu einige Philosophen sie haben machen wollen und worüber diese in Widerspruch mit sich selbst

geraten sind, nicht jenes nackte, reine, leere Vermögen ohne Wirksamkeit, Vollkommenheit und Tat; wenn sie für sich selbst keine Form hat, so ist sie nicht davon entblößt wie das Eis von der Wärme oder wie der Abgrund von dem Licht, sondern sie gleicht der kreisenden Gebärerin, wenn sie die Frucht aus ihrem Schoße drängt. Auch Aristoteles und seine Nachfolger lassen die Formen aus dem inneren Vermögen der Materie viel mehr hervorgehen, als auf eine gewissermaßen äußerliche Weise darin erzeugt werden; aber anstatt dies wirksame Vermögen in der innerlichen Bildung der Form zu erblicken, haben sie es hauptsächlich nur in der entwickelten Wirklichkeit erkennen wollen, da doch die vollendete sinnliche und ausdrückliche Erscheinung eines Dinges nicht der hauptsächliche Grund seines Daseins, sondern nur eine Folge und Wirkung desselben ist. Die Natur bringt ihre Gegenstände nicht wie die menschliche Technik durch Wegnehmen und Zusammenfügen, sondern allein durch Scheidung und Entfaltung hervor. So lehrten die weisesten Männer unter den Griechen, und Moses, da er die Entstehung der Dinge beschreibt, führt das allgemeine wirksame Wesen also redend ein: „die Erde bringe hervor lebendige Tiere, das Wasser bringe hervor sein Lebendiges!" als ob er sagte, die Materie bringe sie hervor! Denn bei Moses ist das materielle Prinzip der Dinge Wasser, und deshalb sagt er, daß der wirksam bildende Verstand, den er Geist nannte, über den Wassern schwebte, und indem er diesen die hervorbringende Kraft verlieh, wurde die Schöpfung. Sie alle wollen demnach, daß nicht durch Zusammensetzung, sondern durch Scheidung und Entwicklung die Dinge entstehen, und deshalb ist die Materie nicht ohne die Formen, vielmehr enthält sie dieselben alle; und indem sie entfaltet, was sie eingehüllt in sich trägt, ist sie in Wahrheit alle Natur und die Mutter der Lebendigen."[58])

Vergleichen wir diese Begriffsbestimmung, welche M. Carriere als eine der größten Taten in der Geschichte der Philosophie bezeichnet, mit der des Aristoteles, so finden wir den

großen und durchgreifenden Unterschied, daß Bruno die Materie nicht als das Mögliche, sondern als das Wirkliche und Wirkende faßte. Auch Aristoteles lehrte, daß in den Dingen Form und Materie eins seien; allein indem er die Materie definierte als die bloße Möglichkeit, alles das zu werden, was die Form aus ihr mache, fiel letzterer allein wahre Wesenheit zu. Diese Bestimmungen kehrte Bruno um. Er macht die Materie zu dem wahren Wesen der Dinge und läßt sie alle Formen aus sich selbst hervorbringen. Dieser Satz ist materialistisch, und wir hätten daher allen Grund, Bruno dem Materialismus völlig zu vindizieren, wenn nicht seine Durchbildung des Systems auf entscheidenden Punkten eine pantheistische Wendung nähme.

Zwar ist auch der Pantheismus an sich nur eine Modifikation irgendeines andern monistischen Systems. Der Materialist, welcher Gott als den Inbegriff aller an sich beseelten Materie definiert, wird damit zum Pantheisten, ohne seine materialistische Basis aufzugeben. Allein die natürliche Folge der Richtung des Geistes auf Gott und die göttlichen Dinge pflegt die zu sein, daß jener Ausgangspunkt vergessen wird, daß die Ausführung des Gegenstandes mehr und mehr wieder die Seele des All nicht als notwendig durch die Materie selbst gesetzt auffaßt, sondern als das begrifflich wenigstens vorangehende schöpferische Prinzip. In dieser Weise bildete auch Bruno seine Theologie aus. Mit der Bibel fand er sich so ab, daß er lehrte, da die Bibel für das Volk sei, so hätte sie sich auch dessen naturhistorischen Anschauungen anbequemen müssen, denn sonst würde sie gar keinen Glauben gefunden haben.[59]) In seiner Ausdrucksweise war Bruno poetisch, seine meisten Werke sind in poetischer Form, teils lateinisch, teils italienisch verfaßt. Sein tiefsinniger Geist verlor sich gern in ein mystisches Dunkel der Betrachtung, aber ebenso kühn und rückhaltlos wagte er es wieder, seine Meinungen mit vollkommener Klarheit auszusprechen.

Bruno war ursprünglich in den Dominikanerorden getreten.

um Muße für seine Studien zu finden. Allein wegen Ketzerei verdächtig geworden, mußte er fliehen, und sein Leben blieb von da ab unstet und von Verfolgungen und Anfeindungen in langer Kette durchzogen. In Genf, Paris, England und Deutschland hielt er sich der Reihe nach auf, um endlich den verhängnisvollen Schritt der Rückkehr in sein Vaterland zu wagen. Im Jahre 1592 fiel er zu Venedig in die Hände der Inquisition.

Nach vieljähriger Haft wurde er ungebeugt und fest in seinen Ansichten in Rom verurteilt. Degradiert und exkommuniziert wurde er als Ketzer der weltlichen Obrigkeit übergeben, mit der Bitte, „ihn so gelinde als möglich und ohne Blutvergießen zu bestrafen"; das hieß bekanntlich ihn zu verbrennen. Als sein Urteil ihm verkündet wurde, sprach er: „Ihr fällt vielleicht mit größerer Furcht das Urteil, als ich es empfange." Am 17. Februar 1600 ward er auf dem Campofiore zu Rom verbrannt. Seine Lehren haben unzweifelhaft auf die nächstfolgenden Entwicklungen der Philosophie mächtig eingewirkt, obwohl er nach dem Auftreten eines Descartes und Baco in den Hintergrund zurücktrat und wie so manche große Männer der Übergangszeit vergessen wurde.

Die erste Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts durfte erst auf dem Gebiete der Philosophie die reifen Früchte der großen Befreiung ernten, welche die Regenerationsbewegung der Reihe nach für die verschiedensten Gebiete des menschlichen Geisteslebens herbeigeführt hatte. In den ersten Decennien des Jahrhunderts trat Baco auf, gegen die Mitte desselben Descartes; seine Zeitgenossen waren Gassendi und Hobbes, die wir als die eigentlichen Erneuerer einer materialistischen Weltanschauung betrachten dürfen. Allein auch die beiden berühmteren „Wiederhersteller der Philosophie", wie man sie gewöhnlich bezeichnet, Descartes sowohl als Baco, stehen zum Materialismus in einer engen und bemerkenswerten Beziehung.

Von Baco insbesondere dürfte es für eine eingehende Forschung fast schwieriger werden, scharf und bestimmt nach-

zuweisen, worin er sich vom Materialismus unterscheidet, als was er mit demselben gemein hat.

Unter allen philosophischen Systemen stellt Baco das des Demokrit am höchsten. Er rühmt, daß dessen Schule tiefer als irgendeine andre in das Wesen der Natur eingedrungen sei. Die Betrachtung der Materie in ihren mannigfachen Wandlungen führe weiter als die Abstraktion. Ohne Annahme der Atome lasse sich die Natur nicht wohl erklären. Ob Zwecke in der Natur walten, lasse sich nicht bestimmt sagen; jedenfalls müsse der Forscher sich lediglich an die wirkenden Ursachen halten.

Bekanntlich führt man auf Baco und Descartes zwei verschiedene Entwicklungsreihen der Philosophie zurück, deren eine von Descartes über Spinoza, Leibniz, Kant und Fichte sich bis auf Schelling und Hegel erstreckt, während die andere von Baco durch Hobbes und Locke zu den französischen Materialisten des achtzehnten Jahrhunderts läuft; indirekt müssen wir also auf die letztere Linie auch unseren heutigen Materialismus zurückführen.

Und in der Tat ist es auch nur zufällig, daß der Name des Materialismus erst im achtzehnten Jahrhunderte aufkam; das Wesen seiner Richtung ist mit Baco gegeben, und nur der Umstand hält uns ab, Baco als den eigentlichen Wiederhersteller der materialistischen Philosophie zu bezeichnen, daß er sein Augenmerk fast ausschließlich auf die Methode gewandt hatte und daß er über die wichtigsten Punkte sich mit zweideutiger Zurückhaltung äußert. Die abergläubische und eitle Unwissenschaftlichkeit Bacos[60]) stimmt an und für sich mit der materialistischen Philosophie zwar nicht besser, aber auch nicht schlechter überein, als mit den meisten anderen Systemen. Nur was den ausgedehnten Gebrauch anlangt, welchen Baco in der Naturerklärung von den „Geistern" (spiritus) macht, seien uns einige Bemerkungen gestattet.

Baco lehnt sich hier an die Überlieferung an, aber mit einer Selbständigkeit der Ausführung, welche dem „Erneuerer

der Wissenschaften" wenig Ehre machte. „Geister" aller Art spielen in der Kosmologie und Physiologie der neuplatonisch-scholastischen Weltanschauung eine große Rolle; zumal auch bei den Arabern, wo die Astralgeister auf dem mystischen Wege der Sympathie und Antipathie mit den in den irdischen Dingen wohnenden Geistern die Welt regieren. Am meisten wissenschaftliche Gestalt gewann die Lehre vom „spiritus" in der Psychologie und Physiologie, wo ihre Nachwirkungen bis auf die Gegenwart (z. B. im Begriff der schlummernden, geweckten oder erregten „Lebensgeister") sich verfolgen lassen. Hier wurde die Lehre Galens vom psychischen und animalischen „spiritus" in Verbindung mit der Lehre von den vier Säften und den Temperamenten schon früh im Mittelalter mit der aristotelischen Psychologie verschmolzen. Nach dieser Lehre, welche sich z. B. noch in aller Ausführlichkeit in Melanchthons Psychologie vorfindet, werden die vier Fundamentalsäfte in der Leber bereitet (zweiter organischer Prozeß, nachdem der erste im Magen stattgefunden); aus dem edelsten Saft, dem Blute, wird durch einen neuen Prozeß im Herzen der „spiritus vitalis" bereitet, der endlich in den Hirnhöhlen (vierter und letzter Prozeß) zum „spiritus animalis" raffiniert wird.

Diese Lehre ist wohl hauptsächlich deshalb so eingewurzelt, weil sie eine dem oberflächlichen Denken genügende Überbrückung der Kluft zwischen Sinnlichem und Übersinnlichem zu bieten schien, wie sie sowohl die Neuplatoniker als auch die christlichen Theologen bedurften. So erscheint z. B. noch bei Melanchthon der materielle und aus der groben Materie allmählich raffinierte spiritus als unmittelbarer Träger von Wirkungen, die dem Begriff nach rein geistige sein sollen, die aber in der Tat von dem gelehrten Theologen sehr materiell vorgestellt werden. So mischt sich der göttliche Geist mit diesen Lebens- und Seelengeistern des Menschen; wenn aber ein Teufel im Herzen sitzt, so bläst er unter die Geister und bringt sie dadurch in Verwirrung.[61])

Für den konsequenten Gedanken ist natürlich die Kluft gleich groß zwischen dem Übersinnlichen und dem feinsten Teilchen der feinsten Materie oder dem gesamten Erdball. Die Geister der modernen „Spiritisten" in England und Amerika haben daher ganz recht, wenn sie ihre Gläubigen gleich recht kräftig am Rockzipfel schütteln oder wenn sie mit schweren Mobilien im Zimmer herumkutschieren.

Neben jener bescheidnen und der Form nach streng wissenschaftlich gefaßten Lehre von den Lebensgeistern im tierischen Organismus steht nun aber die phantastische Lehre der Astrologen und Alchimisten, welche das Wesen aller Dinge in Wirkungen solcher Geister auflöst und dabei jede Grenze zwischen Sinnlichem und Übersinnlichem beseitigt. Man kann allerdings behaupten, die „Geister" dieser Naturlehre seien schlechthin materieller Natur und identisch mit demjenigen, was wir heutzutage „Kräfte" nennen; aber abgesehen davon, daß eben in unserm Begriffe der „Kraft" vielleicht noch ein Rest jener Unklarheit steckt — was wollen wir von einer Materie halten, welche auf andere materielle Dinge nicht durch Druck und Stoß wirkt, sondern durch Sympathie? Man darf nur noch hinzufügen, daß die alchimistisch-astrologische Naturauffassung in ihren phantastischeren Formen den Geistern auch der leblosen Dinge eine Art von Bewußtsein zuschrieb, und man wird den Schritt nicht mehr groß finden bis zu Paracelsus, welcher die „spiritus" anthropomorph gestaltete und die ganze Welt im Großen und Kleinen mit zahllosen Dämonen bevölkerte, von denen alles Leben und alle Wirkung ausgeht.

Und nun zu Baco! Dem Anscheine nach tritt er allerdings der alchimistischen Naturlehre ziemlich bestimmt entgegen. Er behandelt die Geister oft als Stoffe und materielle Kräfte, so daß man glauben könnte, nirgends zeige sich der Materialismus Bacos deutlicher als in der Lehre von den spiritus. Sieht man aber genauer zu, so findet man, daß er nicht nur alle möglichen abergläubischen Annahmen aus der Weisheit der Kabbalisten in seine Theorie übernimmt,

sondern daß auch seine materialistische Umdeutung der Magie in „natürliche" Vorgänge äußerst fadenscheinig ist und oft genug ganz ausbleibt. So nimmt z. B. Baco keinen Anstand, den Körpern eine Art von Vorstellungsvermögen zuzuschreiben, den Magneten die Nähe des Eisens „bemerken" zu lassen und die „Sympathie" und „Antipathie" der „spiritus" zur Ursache der Naturvorgänge zu erheben; daher denn der „böse Blick", die sympathische Vertreibung von Warzen u. dgl. in dieser Naturwissenschaft vortrefflich Platz findet.[62]) Damit harmoniert es dann auch sehr gut, wenn Baco sogar in seiner mit Vorliebe behandelten Theorie der Wärme noch die astrologische „Wärme" eines Metalles, Sternbildes usw. ruhig mit der physikalischen Wärme in eine Reihe stellt.

Allerdings hatte die alchimistisch-theosophische Naturanschauung der Kabbala gerade in England und namentlich auch in den aristokratischen Kreisen so tiefen Boden gewonnen, daß Baco in solchen Dingen nichts Originelles lehrt, sondern nur innerhalb des Ideenkreises seiner Umgebung verweilt, und man darf sogar annehmen, daß Baco in seiner grenzenlosen Kriecherei gerade um des Hofes willen weit mehr von solchen Anschauungen aufnahm, als er vor sich selbst verantworten konnte. Dagegen ist aber auch wieder zu bemerken, daß die Annahme einer Beseelung der ganzen, auch der unorganischen Natur, wie namentlich Paracelsus sie lehrte, in einer eigentümlichen Wechselbeziehung zum Materialismus steht. Sie ist das entgegengesetzte Extrem, welches sich mit dem Materialismus nicht nur berührt, sondern sogar vielfach aus ihm hervorgeht, da doch schließlich der Materie als solcher die Hervorbringung des Geistigen zugeschrieben werden muß — also doch auch wohl in unendlich vielen Abstufungen. Die phantastisch-personifizierende Ausmalung dieser allgemeinen Beseelung der Materie, wie wir sie bei Paracelsus finden, gehört zu den Abgeschmacktheiten des Zeitalters, von denen sich Baco ziemlich frei zu erhalten wußte. Seine „spiritus" haben keine Hände und Füße. Auffallend genug bleibt es aber, wie kolos-

salen Mißbrauch der „Wiederhersteller der Naturwissenschaften" mit seinen Geistern in der Naturerklärung treiben konnte, ohne schon von den kundigeren Zeitgenossen entlarvt zu werden. Doch das ist unsere Geschichte. Man kann anfassen wo man will, so wird man ähnliche Erscheinungen finden. — Was das vielfach in Frage kommende Verhältnis des Materialismus zur Sittlichkeit betrifft, so darf man unbedenklich annehmen, daß Baco bei größerer Reinheit und Festigkeit des Charakters durch die Eigentümlichkeit seines Denkens ohne Zweifel auf streng materialistische Grundsätze wäre geleitet worden. Nicht die unerschrockene Konsequenz, sondern die wissenschaftliche Halbheit und Weichlichkeit zeigt sich hier wieder im Bunde mit sittlicher Entartung.

Von Descartes, dem Stammvater der entgegengesetzten Linie philosophischer Diadochen, der den Dualismus zwischen Geist und Körperwelt herstellte, und von dem berüchtigten „Cogito ergo sum" seinen Ausgangspunkt nahm, könnte es scheinen, daß er nur als Gegensatz zur materialistischen Richtung auf deren Konsequenz und Klarheit zurückgewirkt habe. Allein wie wollen wir uns dann die Tatsache erklären, daß der schlimmste der französischen Materialisten, De la Mettrie, mit aller Gewalt ein Cartesianer sein wollte, und nicht ohne seine Gründe dafür zu haben? Es findet also auch hier noch ein direkter Zusammenhang statt, den wir im folgenden erörtern wollen.

Was die Prinzipien der Forschung betrifft, so stellen sich zunächst Baco und Descartes beide negativ gegen alle bisherige Philosophie, insbesondere gegen die aristotelische; beide beginnen mit einem Zweifel an allem, aber Baco, um sich sodann an der Hand der äußeren Erfahrung zur Auffindung der Wahrheit leiten zu lassen, Descartes, um sie aus jenem Selbstbewußtsein, das ihm bei seinem Zweifel allein übrig geblieben war, durch deduktive Schlüsse herauszuarbeiten.

Hier kann kein Zweifel sein, daß der Materialismus nur auf seiten Bacos liegt, daß das System des Cartesius von

jenen Grundgedanken konsequent weiter gebildet zu einem Idealismus hätte führen müssen, bei dem die gesamte Außenwelt nur als Phänomen erscheint und allein das Ich wahre Wirklichkeit hat.[63]) Der Materialismus ist empirisch und bedient sich des deduktiven Weges selten und erst dann, wenn ein hinlängliches Material auf induktivem Wege gewonnen ist, aus dem man alsdann durch freies Schlußverfahren zu neuen Wahrheiten gelangen kann. Descartes begann mit Abstraktion und Deduktion, und das war nicht nur nicht materialistisch, sondern auch nicht zweckmäßig; es leitete mit Notwendigkeit zu jenen offenbaren Trugschlüssen, an denen unter allen großen Philosophen vielleicht keiner so reich ist als Descartes. Allein die deduktive Methode trat einmal in den Vordergrund und damit zusammenhängend jene reinste Form aller Deduktion, in der Descartes einen ehrenhaften Platz hat noch außerhalb der Philosophie: die Mathematik. Baco mochte die Mathematik nicht wohl leiden; der Stolz der Mathematiker — vielleicht besser gesagt ihre Strenge — mißfiel ihm, und er verlangte, daß diese Wissenschaft nur eine Magd der Physik sein, nicht aber sich als Herrin derselben gebärden sollte.

So ging denn auch vornehmlich von Descartes jene mathematische Richtung der Naturphilosophie aus, welche an alle Erscheinungen der Natur den Maßstab der Zahl und der geometrischen Figur anlegte. Es verdient Beachtung, daß man noch im Anfange des achtzehnten Jahrhunderts die Materialisten, bevor diese letztere Bezeichnung allgemeiner geworden war, nicht selten als „mechanici“ bezeichnete, d. h. als Leute, die von einer mechanischen Naturbetrachtung ausgingen. Diese mechanische Naturbetrachtung war aber ausgegangen von Descartes, befördert von Spinoza und nicht minder von Leibniz, wiewohl dieser weit entfernt ist, sich selbst zu den Anhängern dieser Richtung zu zählen.

Knüpft somit in der Hauptsache der Materialismus an Baco an, so war es doch Descartes, der dieser ganzen

Betrachtungsweise der Dinge schließlich jenen Stempel des Mechanismus aufdrückte, der in De la Mettries l'homme machine am offensten hervortritt. Auf Descartes war es zurückzuführen, wenn man alle Funktionen des geistigen wie des physischen Lebens schließlich als das Produkt mechanischer Vorgänge betrachtete.

Zu einer Naturwissenschaft überhaupt hatte sich Descartes mit der leichtfertigen Folgerung verholfen, daß wir zwar an der Wirklichkeit der Dinge außer uns zweifeln müßten, daß wir jedoch schließen könnten, daß dieselben wirklich da seien, weil sonst Gott ein Betrüger sein müsse, da er uns die Vorstellung von der Außenwelt gegeben habe.

Mit diesem Salto mortale ist nun Descartes auf einmal mitten in der Natur, auf einem Felde, das er mit größerem Erfolge bearbeitete als die Metaphysik. Was die allgemeine Grundlage der Lehre von der äußeren Natur betrifft, so war Descartes dem strengen Atomismus nicht zugetan; er leugnete die Denkbarkeit der Atome. Selbst wenn es kleinste Teilchen gäbe, die auf keine Weise mehr könnten getrennt werden, so müßte doch Gott sie noch teilen können, denn ihre Teilbarkeit sei immer noch denkbar. Allein mit dieser Leugnung der Atome war er doch sehr weit entfernt davon, den aristotelischen Weg einzuschlagen. Seine Lehre von der unbedingten Ausfüllung des Raumes hat nicht nur eine ganz andere Grundlage im Begriff der Materie, sondern sie muß auch in der physikalischen Theorie eine Gestalt annehmen, welche der Atomistik nahe verwandt ist. Hier setzt er an die Stelle der Atome kleine runde Körperchen, die in der Tat ebenso unverändert bleiben wie die Atome und nur begrifflich oder der Möglichkeit nach teilbar sind; an die Stelle des leeren Raumes, den die alten Atomistiker annahmen, setzte er äußerst feine Splitterchen, die bei der ersten Abrundung der Körperchen sich in den Zwischenräumen gebildet haben. Neben dieser Annahme kann man sich ernstlich fragen, ob nicht die metaphysische Theorie absoluter Raumerfüllung ein bloßer Not-

behelf ist, um einerseits nicht zu weit von der orthodoxen Ansicht abzuweichen, anderseits aber doch alle die Vorteile für eine anschauliche Erklärung der Naturvorgänge zu haben, welche die Atomistik darbietet. Descartes erklärte ferner ausdrücklich die Bewegung der Teilchen wie die der Körper aus bloßer Übertragung nach den Gesetzen des mechanischen Stoßes. Er nannte zwar die allgemeine Ursache aller Bewegung Gott; im besonderen aber sind nach ihm alle Körper mit einer bestimmten Bewegung behaftet und jeder Naturvorgang besteht ohne Unterschied des Organischen und des Unorganischen nur aus Übertragung der Bewegung eines Körpers an andere. Hier waren alle mystischen Naturerklärungen mit einem Male beseitigt, und zwar durch das gleiche Prinzip, welchem auch die Atomistiker folgten.

Hinsichtlich der menschlichen Seele, des Punktes, um den sich im achtzehnten Jahrhundert alle Streitigkeiten drehten, war Baco im Grunde auch Materialist. Er nahm zwar die anima rationalis an, jedoch nur aus religiösen Gründen, für begreiflich hielt er sie nicht. Die anima sensitiva aber, die er allein einer wissenschaftlichen Behandlung fähig erachtete, betrachtete Baco im Sinne der Alten als einen feinen Stoff. Überhaupt anerkannte Baco gar nicht die Denkbarkeit einer immateriellen Substanz, und zu der Anschauung der Seele als der Form des Körpers im aristotelischen Sinne stimmte seine ganze Denkweise nicht.

Obwohl nun gerade hier der Punkt war, wo Descartes dem Materialismus am schroffsten gegenüberzustehen schien, so ist es dennoch gerade auch auf diesem Gebiete, wo die Materialisten von ihm höchst folgenschwere Prinzipien entnahmen.

Descartes machte in seiner Korpuskulartheorie keinen wesentlichen Unterschied zwischen der organischen und der unorganischen Natur. Die Pflanzen waren Maschinen, und von den Tieren gab er, wenn auch nur unter der Form einer

Hypothese, zu verstehen, daß er sie in der Tat auch für bloß Maschinen halte.

Nun beschäftigte sich aber gerade das Zeitalter Descartes auch sehr lebhaft mit der Tierpsychologie. In Frankreich namentlich hatte einer der gelesensten und einflußreichsten Schriftsteller, der geistreiche Skeptiker Montaigne[64]), den verwegenen Satz populär gemacht, daß die Tiere so viel und oft mehr Vernunft zeigen als die Menschen. Was aber Montaigne in Form einer Apologie des Raymund von Sabunde leicht hinwarf, das machte Hieronymus Rorarius zum Gegenstande eines besonderen im Jahre 1648 von Gabriel Naudäus herausgegebenen Werkes, das den Titel führt: „quod animalia bruta saepe ratione utantur melius homine.“[65])

Dieser Satz schien dem des Descartes schnurstracks zu widersprechen, aber es fand sich dennoch die Synthesis beider, daß die Tiere Maschinen seien und dennoch dächten. Der Schritt vom Tiere zum Menschen war alsdann nur noch klein, und zum Überflusse hatte auch hier Descartes in einer Weise vorgearbeitet, welche ihn als unmittelbaren Vorläufer des ausgesprochenen Materialismus erscheinen läßt. In seiner Schrift: „Passiones animae“ macht er auf den wichtigen Umstand aufmerksam, daß der tote Körper nicht etwa nur tot ist, weil ihm die Seele fehlt, sondern weil die körperliche Maschine selbst teilweise zerstört ist.[66]) Wenn man bedenkt, daß die ganze Bildung des Seelenbegriffes bei den Naturvölkern aus der Vergleichung des lebenden und toten Körpers hervorgeht und daß die Unkenntnis der physiologischen Vorgänge im sterbenden Körper eine der stärksten Stützen der Annahme des „Seelengespenstes“ ist, d. h. jenes feineren Menschen, den die Volkspsychologie als treibende Kraft im Inneren des Menschen voraussetzt, so wird man schon in diesem einzigen Punkte einen wichtigen Beitrag zur Durchführung des anthropologischen Materialismus erkennen. Nicht minder wichtig ist die unumwundene Anerkennung der großen Ent-

eckung Harveys von der Zirkulation des Blutes.[67]) Damit
war die ganze aristotelisch-galenische Physiologie gestürzt, und
wenn auch Descartes die „Lebensgeister" beibehielt, so werden
sie doch bei ihm gänzlich frei von jener mystischen Doppel-
stellung zwischen Materie und Geist und von den unfaßbaren
Beziehungen der Sympathie und Antipathie zu halb sinnlichen
und halb übersinnlichen „Geistern" aller Art. Bei Descartes
sind die Lebensgeister echte, materiell gedachte Materie, kon-
sequenter gefaßt, als Epikurs Seelenatome mit ihrem Zusatz
von Willkür. Sie bewegen sich und wirken Bewegung, ganz
wie bei Demokrit, ausschließlich nach mathematisch-physikalischen
Gesetzen. Ein Mechanismus von Druck und Stoß, den Des-
cartes mit großem Scharfsinn durch alle übrigen Stufen ver-
folgt, bildet eine ununterbrochene Kette von Wirkungen der
Außendinge durch die Sinne auf das Gehirn und vom Gehirn
durch Nerven und Muskelfasern wieder nach außen.

Bei diesem Stand der Sache kann man sich ernstlich fragen,
ob nicht De la Mettrie am Ende gar recht gehabt habe,
als er sich für seinen Materialismus auf Descartes berief
und behauptete, der schlaue Philosoph habe seiner Theorie nur
um der Pfaffen willen noch eine Seele angeflickt, die eigent-
lich ganz überflüssig sei. Wenn wir nicht so weit gehen, so
ist es namentlich die unverkennbare Bedeutung, welche die
idealistische Seite in Descartes' Philosophie hat, was uns
davon abhält. So bedenklich es auch steht um die Ableitung
des „cogito ergo sum" und so schreiend auch die logischen
Sprünge und Widersprüche sind, mit denen der sonst so klar
denkende Mann von hier aus die Welt zu konstruieren sucht,
so hat doch der Gedanke, die ganze Summe der Erscheinungen
als Vorstellung eines immateriellen Subjektes zu fassen,
eine Bedeutung, welche dem Urheber desselben am wenigsten
entgehen konnte. Was Descartes fehlt, ist im Grunde genau
das, was Kant geleistet hat: die Herstellung einer halt-
baren Verbindung zwischen einer materialistisch be-
trifften Natur und einer idealistischen Metaphysik, welche

diese ganze Natur als eine bloße Summe von Erscheinungen in einem seiner Substanz nach unbekannten Ich betrachtet. Es ist aber psychologisch sehr wohl möglich, daß Descartes die beiden Seiten der Erkenntnis, welche im Kantianismus harmonisch verbunden erscheinen, jede für sich, so sehr sie sich in dieser Vereinzelung zu widersprechen scheinen, klar erfaßt hatte und um so zäher festhielt, je mehr er sich genötigt sah, sie durch einen künstlichen Kitt von gewagten Sätzen zusammenzuhalten.

Übrigens hat Descartes selbst die ganze metaphysische Theorie, an welche sich jetzt hauptsächlich sein Name heftet, ursprünglich gar nicht für so wichtig gehalten, während er seinen naturwissenschaftlichen und mathematischen Forschungen und seiner mechanischen Theorie aller Naturvorgänge den höchsten Wert beilegte.[68]) Als aber sein neuer Beweis für die Immaterialität der Seele und für das Dasein Gottes unter seinen vom Skeptizismus beunruhigten Zeitgenossen so großen Beifall fand, ließ Descartes es sich gern gefallen, als großer Metaphysiker zu gelten und wandte diesem Teil seiner Lehre steigende Sorgfalt zu. Ob sein ursprüngliches System des Kosmos dem Materialismus etwa noch näher gestanden als seine spätere Lehre, wissen wir nicht, da er bekanntlich aus Furcht vor dem Klerus sein bereits fertig ausgearbeitetes Werk zurückzog und völlig umarbeitete. Sicher ist nur, daß er — seiner besseren Überzeugung entgegen — die Lehre von der Umdrehung der Erde aus demselben entfernte.[69])

Anmerkungen.

1) Einen sehr wertvollen Einblick in die Physiologie der Nationen hat uns neuerdings die Betrachtung der Geschichte unter Gesichtspunkten der Naturwissenschaften und der Volkswirtschaft gegeben, und dieses Licht zündet allerdings bis in die ärmsten Hütten hinein, allein es zeigt uns doch nur eine Seite der Sache, und die Veränderungen im geistigen Zustande der Völker bleiben noch immer in Dunkel gehüllt, soweit sie sich nicht aus den sozialen Veränderungen erklären lassen. Die Liebigsche Theorie von der Bodenerschöpfung ist zwar von Carey (Grundl. der Sozialwissenschaft I, Kap. 3 und 9, III, Kap. 46 u. öfter) zu übertriebenen Folgerungen mißbraucht und mit ganz absurden Lehren (vgl. hierüber meine Abhandl. Mills Ansichten über die soziale Frage u. d. angebl. Umwälzung der Sozialwissenschaft durch Carey, Duisb. 1866) verschmolzen worden, allein die Richtigkeit dieser Theorie in ihren großen Grundzügen und ihre Anwendbarkeit auf die Kultur der Alten Welt unterliegt keinem Zweifel. Die Getreide exportierenden Provinzen mußten allmählich verarmen und der Entvölkerung verfallen, während um Rom und in ähnlicher Weise um untergeordnete Zentralpunkte der Reichtum und die Volksmenge zur intensivsten Form der Landwirtschaft führten, wobei stark gedüngte und sorgfältig bearbeitete kleine Gärten an Obst, Blumen usw. einen höheren Ertrag lieferten, als in den entfernten Gegenden ausgedehnte Landstrecken. (Vgl. Roscher, Nationalökonomik des Ackerbaues, § 46, wo u. a. mitgeteilt wird, daß einzelne Obstbäume in der Nähe von Rom bis 100 Tlr. jährlich eintrugen, während das Getreide in Italien meist nur das 4. Korn lieferte, weil hier nur noch schlechter Boden zum Getreidebau verwandt wurde.) Nun ist aber nicht nur die konzentrierte Ökonomie des reichen Verkehrsmittelpunktes empfindlicher gegen Stöße von außen, als die Ökonomie eines Landes von mittleren Verhältnissen, sondern sie ist auch abhängig von der Produktivität

der Peripherie, welche die unentbehrlichen Nahrungsmittel liefert. Die Verwüstung eines fruchtbaren Landes durch Krieg, selbst mit Dezimierung der Bevölkerung verbunden, wird schnell von der Arbeit der Natur und des Menschen ausgeglichen, während ein Stoß auf die Hauptstadt, zumal wenn die Hilfsquellen der Provinzen schon im Schwinden sind, leicht eine totale Zerrüttung hervorruft, weil sie das ganze System des Wertaustausches in seinem Mittelpunkt hemmt und damit die überspannten Werte, welche der Luxus konsumierte und schuf, plötzlich in Nichts zerfallen läßt. Aber auch ohne solche Stöße von außen mußte der Verfall mit beständiger Beschleunigung eintreten, sobald die Verarmung und Entvölkerung der Provinzen so weit gediehen war, daß auch mit gesteigertem Druck der Ertrag derselben nicht mehr auf seiner Höhe gehalten werden konnte. Das ganze Bild dieses Prozesses würde, was das römische Reich betrifft, wohl ungleich klarer vor uns liegen, wenn nicht die Vorteile einer großartigen und streng geordneten Zentralisation unter den großen Kaisern des 2. Jahrhunderts dem Übel die Wage gehalten und sogar eine neue materielle Blüte an der Grenze des allgemeinen Verfalls hervorgerufen hätten. Auf dieser letzten Blüte der alten Kultur, deren Segnungen freilich zumeist den Städten und einzelnen bevorzugten Landstrichen anheimfielen, beruht hauptsächlich die günstige Schilderung, welche Gibbon im 1. Kap. der „hist. of the decline and fall of the Roman empire“ vom Zustande des Kaiserreiches entwirft. Es ist aber klar, daß das ökonomische Übel, welchem das Reich schließlich erliegen mußte, damals schon in hohem Grade ausgebildet war. Eine auf Akkumulation und Konzentration der Reichtümer beruhende „Blütezeit“ kann ihren Höhepunkt sehr wohl erreichen, wenn die Mittel der Akkumulation schon zu schwinden beginnen, wie die größte Hitze des Tages sich einstellt, wenn die Sonne schon im Sinken ist.

Weit früher muß der moralische Verfall bei jenem großen Zentralisationsprozeß zum Vorschein kommen, weil die Unterjochung und Verschmelzung zahlreicher und von Grund aus verschiedenartiger Völker und Stämme mit den spezifischen Formen der Moral auch die sittlichen Grundsätze selbst in Verwirrung bringt. Sehr richtig zeigt Hartpole Lecky (Sittengesch. Europas von Augustus bis auf Karl den Großen, übersetzt von Jolowicz,

Leipzig und Heidelberg 1870. I, S. 233 u. f.), wie römische Tugend, eng verschmolzen mit dem altrömischen Lokalpatriotismus und der heimischen Religion, durch den Untergang der alten politischen Formen, den Skeptizismus und die Einführung fremder Kulte zugrunde gehen mußte. Daß aber die fortschreitende Zivilisation nicht an die Stelle der alten Tugenden neue und bessere setzte („edlere Sitten und erweitertes Wohlwollen") wird auf drei Ursachen geschoben: das Kaisertum, die Sklaverei und die Gladiatorenspiele. Sollte darin nicht eine Verwechslung von Ursache und Wirkung liegen? Vgl. den gerade bei Lecky kurz vorher so gut dargestellten Kontrast zwischen den edlen Absichten des Kaisers Marcus Aurelius und dem Charakter der ihm untergebenen Volksmassen. Der einzelne kann sich mit Hilfe der Philosophie zu ethischen Grundsätzen erheben, welche von Religion und Politik unabhängig sind; die Volksmassen hatten (im Altertum noch mehr als heutzutage) das Sittliche nur in der lokal überlieferten und gewordenen unauflöslichen Verbindung des Allgemeinen und Besondern, des bleibend Gültigen und des Wandelbaren, und daher mußte die große Zentralisation des Weltreiches auf diesem Gebiete allenthalben, bei Siegern und Besiegten, zunächst auflösend und zerstörend wirken. Wo ist aber der „normale Gesellschaftszustand" (Lecky, a. a. O. S. 234), der es vermag, die Tugenden der untergehenden Gesellschaftsform ohne weiteres mit neuen zu ersetzen? Dazu gehört vor allen Dingen Zeit und in der Regel auch das Aufkommen eines neuen populären Typus für die Verschmelzung sittlicher Grundsätze mit sinnlichen Elementen und phantastischen Zutaten. Sonach erscheint derselbe Prozeß der Akkumulation und Konzentration, welcher die antike Kultur auf ihre Höhe brachte, auch als die Ursache ihres Verfalls. Ja sogar der eigentümlich schwärmerische Zug des Gärungsprozesses, aus welchem schließlich das mittelalterliche Christentum hervorging, scheint hier eine Erklärung zu finden, denn er deutet entschieden auf ein durch Extreme von Luxus und Entbehrung, Wollust und Leiden überreiztes Nervensystem in den weitesten Schichten der Bevölkerung, und dieser Zustand ist wieder lediglich eine Folge der Akkumulation, wobei allerdings die Sklaverei den Folgen derselben eine besonders widerwärtige Färbung gibt. — Tatsächliches über die Akkumulation im alten Rom s. bei Roscher, Grundl.

der National-Ökon. § 204 u. insbes. Anm. 10; über den sinnlosen Luxus bei verfallenen Nationen ebendas. § 233 u. f., sowie die Abhandlung über den Luxus in Roschers „Ansichten der Volkswirtschaft aus geschichtl. Standpunkt". — Den Einfluß der Sklaverei hat besonders hervorgehoben Contzen, die soziale Frage, ihre Geschichte, Literatur u. Bedeut. in d. Gegenw., 2. Aufl. Leipzig 1872. — Vgl. hierüber auch die folgende Anmerkung.

2) Gibbon, hist. of the decl. cap. 2 schildert, wie die Sklaven, seit die Eroberungen verhältnismäßig geringer wurden, im Preise stiegen und infolgedessen eine bessere Behandlung erhielten. Je mehr die Zufuhr von Kriegsgefangenen aufhörte, die in den Zeiten der Eroberungskriege oft zu Tausenden billig verkauft wurden, desto mehr sah man sich genötigt, sie im Inlande zu ziehen und Ehen unter ihnen zu befördern. Dadurch wurde die ganze Masse, die früher auf jedem Gute oft mit raffinierter Berechnung (s. die Briefe Catos bei Contzen, a. a. O. S. 174) möglichst aus allen Nationen gemischt wurde, gleichmäßiger. Dazu kam die ungeheure Anhäufung von Sklaven auf den großen Gütern und in den Palästen der Reichen; ferner auch die große Rolle, welche die Freigelassenen im sozialen Leben der Kaiserzeit spielten. — Lecky, a. a. O. S. 272 unterscheidet mit Recht drei Perioden in der Stellung der Sklaven; die älteste, in welcher sie in der Familie gehalten und verhältnismäßig gut behandelt wurden, die zweite, in welcher sich die Zahl der Sklaven gewaltig vermehrte, die Behandlung verschlimmerte, und endlich die dritte, welche mit dem von Gibbon bezeichneten Wendepunkte beginnt. Lecky hebt insbesondere auch den Einfluß der stoischen Philosophie auf mildere Behandlung der Sklaven hervor. — Die Sklaverei reagierte in dieser dritten Periode auf das Kulturleben der Alten Welt nicht mehr durch den Schrecken großer Sklavenkriege, wohl aber durch den Einfluß, welchen der unterdrückte Stand mehr und mehr auf die ganze Denkweise der Bevölkerung ausübte. Dieser, den antiken Idealen diametral entgegengesetzte Einfluß machte sich besonders mit der Ausbreitung des Christentums geltend. Vgl. hierüber Hartpole Lecky, Sittengesch. II. S. 52 u. f.

3) Mommsen, röm. Gesch. III, Kap. 12 bemerkt: „Unglaube und Aberglaube, verschiedene Farbenbrechungen desselben geschicht-

lichen Phänomens, gingen auch in der damaligen römischen Welt Hand in Hand, und es fehlt nicht an Individuen, welche sie beide in sich vereinigten, mit Epikur die Götter leugneten, und doch vor jeder Kapelle beteten und opferten." Ebendas. einige Angaben über das Eindringen der orientalischen Kulte in Rom. „Als der Senat (im J. 50 v. Chr.) die innerhalb der Ringmauer angelegten Isistempel niederzureißen befahl, wagte kein Arbeiter, die erste Hand daran zu legen, und der Konsul Lucius Paulus mußte selber den ersten Axtschlag tun; man konnte darauf wetten, daß, je lockerer ein Dirnchen war, es desto frömmer die Isis verehrte." — Vgl. ferner Lecky, Sitteng. I. S. 337.

4) Es ist daher unbillig und ungenau zugleich, wenn Draper in seiner in mancher Beziehung verdienstvollen „Gesch. der geistigen Entwicklung Europas" (übers. v. Bartels, 2. Aufl. Leipzig 1871) den Epikureismus mit der heuchlerischen Irreligiosität des Weltmannes identifiziert, welcher die Menschheit „mehr als die Hälfte ihrer Korruption" zu verdanken habe (S. 128 der Übersetzung). So unabhängig sich Draper in seinem Endurteil und seiner gesamten Auffassungsweise zeigt, so tritt doch offenbar in der Darstellung Epikurs, und vielleicht noch mehr in der Art, wie er Aristoteles zu einem Erfahrungsphilosophen macht, der Einfluß mißverstandener Tradition hervor.

5) Zeller, Phil. d. Griechen III, 1, S. 289: „Der Stoizismus ist mit einem Wort nicht bloß ein philosophisches, sondern zugleich ein religiöses System; er ist als solches ... bereits von seinen ersten Vertretern aufgefaßt worden, und hat in der Folge gemeinschaftlich mit dem Platonismus den Besten der Gebildetsten, so weit der Einfluß griechischer Kultur reichte, beim Verfall der alten Nationalreligionen einen Ersatz, ihrem Glaubensbedürfnis eine Befriedigung, ihrem sittlichen Leben eine Stütze geboten." Lecky, Sitteng. I, S. 279 sagt von den römischen Stoikern der beiden ersten Jahrhunderte: „Bei Todesfällen von Familienmitgliedern, wo das Gemüt für Eindrücke am empfänglichsten ist, wurden sie gewöhnlich herbeigerufen, um die Überlebenden zu trösten. Sterbende baten in den letzten Lebensstunden um ihren Trost und ihre Unterstützung. Sie wurden die Führer des Gewissens sehr vieler, die wegen Lösung verwickelter Fälle der praktischen Moral, oder unter dem Einflusse der Verzweiflung oder der Gewissens-

bisse an sie sich wendeten." Über das Erlöschen des stoischen Einflusses und seine Verdrängung durch die neuplatonische Mystik vgl. Lecky, a. a. O. S. 287. — Zeller III, 2, S. 381 bemerkt: „Der Neuplatonismus ist ein religiöses System, und er ist dies nicht bloß in dem Sinn, in welchem auch der Platonismus und Stoizismus so genannt werden können: er begnügt sich nicht damit, eine an die Gottesidee geknüpfte, aber auf wissenschaftlichem Wege gewonnene Weltanschauung auf die sittlichen Aufgaben und das Gemütsleben des Menschen zu beziehen; sondern seine wissenschaftliche Weltansicht selbst spiegelt von Anfang bis zu Ende den religiösen Gemütszustand des Menschen in sich ab, sie ist durchaus von dem Interesse beherrscht, seinem religiösen Bedürfnis entgegenzukommen, ihn zur innigsten persönlichen Vereinigung mit der Gottheit zu führen."

6) Eine Schilderung dieses Extremes, wie es sich namentlich seit dem 3. Jahrhundert geltend machte, s. bei Lecky, Sittengesch. II, S. 85 u. ff.

7) Über die Ausbreitung des Christentums vgl. das berühmte 15. Kapitel bei Gibbon, das reich ist an Material zur Beurteilung dieses Vorganges von den verschiedensten Gesichtspunkten. Richtigere Anschauungen vertritt jedoch Hartpole Lecky in seiner Sittengeschichte Europas und in der Geschichte der Aufklärung in Europa. — Als Hauptwerk von theologischer Seite ist zu nennen: Baur, das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte. Von geschichtsphilosophischem Standpunkte: E. v. Lasaulx, der Untergang des Hellenismus und die Einziehung seiner Tempelgüter durch die christl. Kaiser. München 1854. — Weitere Literatur s. bei Ueberweg, in der Gesch. d. Phil. der patristischen Zeit, einem Abschnitte des Grundrisses, der leider nicht die ihm gebührende Beachtung gefunden hat (vgl. m. Biographie Ueberwegs, Berlin 1871, S. 21 u. 22). — Über die Wundersucht jener Zeiten vgl. insbesondere Lecky, Sittengesch. I, S. 322 u. ff. — Ebendas. S. 325 über wundertätige Philosophen, S. 326: „Auf der Woge der Leichtgläubigkeit, welche diesen langen Zug morgenländischen Aberglaubens und morgenländischer Sagen mit sich führte, schwamm das Christentum in das römische Kaiserreich, und Freund und Feind nahm seine Wunder als die gewöhnlichen Gefährten einer Religionslehre auf."

8) Wie sehr der Einfluß der christlichen Armenpflege empfunden wurde, zeigt die merkwürdige Tatsache, daß Julian, „der Abtrünnige", bei seinem Versuche, das Christentum durch eine philosophisch-hellenische Staatsreligion zu verdrängen, in diesem Punkte den Vorzug des Christentums vor der alten Religion offen anerkannte. Er befahl deshalb, um hierin mit den Christen zu wetteifern, in jeder Stadt Xenodochien anzulegen, in welchen Fremdlinge ohne Unterschied des Glaubens Aufnahme finden sollten. Zum Unterhalt derselben und zur Verteilung an die Armen wies er bedeutende Mittel an. „Denn schimpflich ist es," schrieb er an Arsacius, den Erzpriester von Galatien, „wenn von den Juden keiner bettelt, die götterfeindlichen Galiläer aber nicht nur die übrigen ernähren, sondern auch die Unsrigen, die wir hilflos lassen." Lasaulx, Untergang des Hellenismus, S. 68.

9) Vgl. Tacitus Annalen 15, Kap. 44, wo es von Nero heißt, er habe die Schuld für den Brand Roms auf die Christen geschoben. Er „belegte diejenigen mit den ausgesuchtesten Strafen, welche, wegen ihrer Abscheulichkeit verhaßt, vom Volke Christianer genannt wurden. Dieses Namens Urheber, Christus, war unter des Tiberius Herrschaft vom Prokurator Pontius Pilatus hingerichtet worden. Die unselige Schwärmerei, für den Augenblick unterdrückt, brach neuerdings aus, nicht nur in Judäa, dem Mutterlande dieses Unwesens, sondern auch in Rom, wo überallher alles Scheußliche und Schandbare zusammenströmt und Anhang gewinnt. Also wurden zuerst solche ergriffen, die sich dazu bekannten, dann auf deren Angabe eine große Menge, die nicht sowohl der Brandstiftung, als vielmehr des Hasses gegen die Menschheit überwiesen waren." Das Zusammenhalten unter sich, verbunden mit Haß gegen alle anderen wurde auch den Juden sehr zum Vorwurf gemacht. Lasaulx, Untergang des Hellenismus, S. 7 u. ff., zeigt die innere Notwendigkeit dieser römischen Auffassung unter Anführung ähnlicher Urteile von Suetonius und dem jüngeren Plinius. Ebendas. sehr richtige Hinweise auf die den Römern und Griechen fremde Intoleranz der monotheistischen Religionen, von denen namentlich das Christentum von Anfang an offensiv auftrat. — Gibbon zählt unter die wichtigsten Ursachen der schnellen Ausbreitung des Christentums den intoleranten Glaubenseifer und die Erwartung einer anderen Welt. — Über die

Bedrohung des gesamten Menschengeschlechtes mit ewigen Höllenqualen und die Wirkung dieser Drohung auf die Römer vgl. Lecky, Sittengeschichte I, S. 366 u. ff.

10) Schlossers Weltgesch. f. d. deutsche Volk, bearb. von Kriegk IV, S. 426 (Gesch. der Römer, XIV, 7).

11) Für die neuere Zeit darf hier besonders an den Wendepunkt erinnert werden, der mit der Popularisierung des Newtonschen Weltsystems durch Voltaire eintrat.

12) Interessant ist, wie in der Mohammedanischen Orthodoxie die Atome zu Hilfe genommen werden, um die transzendente Schöpfung durch einen außerweltlichen Gott dem Verständnis näher zu führen. Vgl. Renan, Averroès et l'Averroisme, Paris 1852, p. 80.

13) Zwar waren auch die schwärmerischen Neuplatoniker, wie Plotin und Porphyrius, entschiedene Gegner des Christentums (Porphyrius schrieb 15 Bücher gegen die Christen), allein innerlich standen sie der christlichen Lehre am nächsten, wie sie denn auch ohne Zweifel auf die weitere Entwicklung der christlichen Philosophie Einfluß gewonnen haben. Innerlich ferner standen schon Galenus und Celsus (wiewohl auch dieser nicht, wie man früher glaubte, Epikureer, sondern Platoniker ist; s. Ueberwegs Grundr. § 65); am fernsten die Skeptiker aus der Schule des Aenesidemus und die „empirischen Ärzte" (Zeller III, 2, 2. Aufl., S. 1 u. ff.), besonders Sextus Empiricus.

14) Schon sehr alt ist daher auch die Verallgemeinerung der Begriffe „Epikureer" und „Epikureismus" im Sinne des Gegensatzes schlechthin gegen die transzendente Gotteslehre und die asketische Dogmatik. Während die epikureische Schule (s. oben, S. 96) unter allen Philosophenschulen des Altertums das bestimmteste Gepräge und den geschlossensten Zusammenhang aller Lehren bewahrte, bezeichnet schon der Talmud Sadduzäer und Freidenker überhaupt als Epikureer. Im 12. Jahrhundert erscheint in Florenz eine Partei von „Epikureern", welche schwerlich im Sinne des strengen Schulbegriffs zu fassen ist; ebensowenig wie die Epikureer, welche Dante in feurigen Gräbern ruhen läßt (vgl. Renan, Averroès, p. 123 und 227). Eine ähnliche Verallgemeinerung hat übrigens auch der Name der „Stoiker" erfahren.

15) Renan, Averroès, p. 76 ff. zeigt, wie die möglichst abstrakte Fassung des Gottesbegriffs wesentlich gefördert wurde durch die Bestreitung der christlichen Lehren von der Dreieinigkeit und der Menschwerdung Gottes. Die vermittelnde Schule der „Motazeliten" vergleicht Renan mit der Schule Schleiermachers.

16) Zu der ersteren dieser Ansichten bekannte sich Avicenna, während die zweite, nach einer von Averroës angeführten Meinung, seine wahre Ansicht gewesen sein soll. Averroës selbst läßt alle Veränderung und Bewegung in der Welt und insbesondere das Werden und Vergehen der Organismen „der Möglichkeit nach" schon in der Materie liegen und Gott hat nichts zu tun, als die Möglichkeit in Wirklichkeit überzuführen. Sobald man sich aber auf den Standpunkt der Ewigkeit stellt, schwindet der Unterschied zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit, da in ewiger Folge alles Mögliche auch in Wirklichkeit übergeht. Damit schwindet aber im Grunde für den höchsten Standpunkt der Betrachtung auch der Gegensatz von Gott und Welt. Vgl. Renan, Averroès, p. 73 u. p. 82 u. ff.

17) Diese Ansicht, welche in der aristotelischen Lehre vom *νοῦς ποιητικός* (de anima III, 5) ihre Stütze findet, hat man als „Monopsychismus" bezeichnet, d. h. als die Lehre, daß die unsterbliche Seele (im Unterschied von der vergänglichen tierischen Seele) in allen derselben teilhaftigen Wesen ein und dieselbe sei.

18) Vgl. Humboldts Kosmos II, S. 258 u. ff. — Draper, Gesch. d. geist. Entwickl. Europas (übers. v. Bartels, 2. Aufl. Leipzig 1871), S. 361 u. ff. Der Vers., der auf naturwissenschaftlichem Gebiete am besten bewandert ist (vgl. oben Anm. 4), beklagt (S. 363) „die systematische Art, wie die Literatur Europas es zustande gebracht hat, unsere wissenschaftlichen Verpflichtungen gegen die Mohammedaner aus den Augen zu rücken."

19) Vgl. Liebig, chemische Briefe, 3. u. 4. Brief. Der Ausspruch: „Die Alchimie ist niemals etwas anderes als die Chemie gewesen" geht wohl etwas zu weit. Was die Verwahrung gegen die Verwechslung derselben mit der Goldmacherkunst des 16. und 17. Jahrhunderts betrifft, so darf doch nicht übersehen werden, daß diese nur verwilderte Alchimie ist, wie der Nativitätenschwindel des gleichen Zeitalters verwilderte Astrologie. Der große Unter-

schied zwischen dem Geiste der modernen Chemie und der mittelalterlichen Alchimie läßt sich am klarsten an dem Verhältnisse zwischen Experiment und Theorie nachweisen. Für den Alchimisten stand die Theorie in ihren Grundzügen unerschütterlich fest; sie war dem Experiment übergeordnet, und wenn dasselbe ein unerwartetes Resultat ergab, so wurde dieses der Theorie, die einen aprioristischen Ursprung hatte, künstlich angepaßt. Sie war daher wesentlich auf die Hervorbringung des zum voraus vermuteten Resultates gerichtet, weniger auf freie Forschung. Allerdings ist diese Richtung des Experiments auch in der heutigen Chemie noch wirksam genug, und die Autorität der allgemeinen Theorien ist, wenn auch nicht gerade in der jetzigen, so doch in einer nicht weit hinter uns liegenden Periode eine sehr bedeutende gewesen, immerhin ist das Prinzip der modernen Chemie das empirische; das der Alchimie war trotz ihrer empirischen Resultate das aristotelisch-scholastische. Die wissenschaftliche Form der Alchimie wie der Astrologie beruht auf der konsequenten Durchführung gewisser einfacher, aber in ihren Kombinationen der größten Mannigfaltigkeit fähiger Fundamentalsätze über die Natur aller Körper und ihre gegenseitigen Beziehungen. Über die Förderung des wissenschaftlichen Geistes durch die Astrologie in ihrer reineren Form vgl. noch Hartpole Lecky, Geschichte der Aufklärung in Europa, übersetzt von Jolowicz, S. 215 u. f., wo auch in Anmerkung 1 zu S. 216 mehrere Beispiele kühner Ideen astrologischer Freidenker. — Vgl. auch Humboldts Kosmos II, S. 256 u. ff.

20) Draper, Gesch. d. geist. Entwickl. Europas, übers. von Bartels, 2. Aufl. S. 306 u. ff. — Weniger günstig beurteilen die Medizin der Araber Häser, Gesch. d. Med. (2. Aufl. Jena 1853) § 173 u. ff. und Daremberg, hist. des sciences médicales, Paris 1870; ihre große Tätigkeit auf diesem Gebiete geht jedoch auch aus diesen Darstellungen hervor.

21) Vgl. Wachler, Handb. d. Gesch. d. Liter. II, § 87. — Meiners, hist. Vergleich der Sitten usw. des Mittelalters mit d. unsr. Jahrh., II, S. 413 u. ff. — Daremberg, hist. des sciences méd. I, p. 259 u. ff. zeigt, daß die medizinische Bedeutung von Salerno älter ist, als der Einfluß der Araber und daß hier wahrscheinlich Traditionen aus dem Altertum fortlebten.

Die Schule gewann jedoch durch Kaiser Friedrich II. einen bedeutenden Aufschwung.

22) Die Behauptung, Averroës oder Kaiser Friedrich II. oder irgendein andrer verwegener Freigeist habe Mohammed, Christus und Moses die „drei Betrüger" genannt, erscheint im Mittelalter in der Regel als falsche Denunziation und als ein Mittel, Personen von freier Richtung verhaßt und verdächtig zu machen. Später machte man ein Buch über die drei Betrüger zum Gegenstande dieser Fabel und eine große Reihe freisinniger Männer (s. das Verzeichnis derselben bei Genthe, de impostura religionum, Leipz. 1833, S. 10 u. f., sowie bei Renan, Averroès, p. 235) wurden beschuldigt, ein Buch verfaßt zu haben, das gar nicht existierte, bis endlich der Eifer, mit welchem die Frage der Existenz desselben erörtert wurde, die literarische Industrie veranlaßte, solche Schriften, die dann schwach genug ausfielen, nachträglich zu fabrizieren. Näheres s. bei Genthe, a. a. O.

23) Hammer, in seiner auf den orientalischen Quellen beruhenden Geschichte der Assassinen (Stuttg. u. Tüb. 1818), huldigt ganz der Auffassung, welche die Assassinen in Betrüger und Betrogene teilt und in den höchsten Graden nichts als kalte Berechnung, absoluten Unglauben und ruchlosen Egoismus erblickt. Allerdings geben die Quellen hierzu Anlaß genug; dabei darf jedoch nicht übersehen werden, daß dies die gewöhnliche Art ist, wie eine siegreiche Orthodoxie mit überwundenen Sekten umgeht. Es steht damit, abgesehen von den häufigen Fällen böswilliger Erdichtung, gerade wie mit der Beurteilung sogenannter „Heuchler" im individuellen Leben. Auffallende Frömmigkeit ist dem Volke entweder echte Heiligkeit oder ein schnöder Deckmantel alles Schlechten; für die psychologische Feinheit der Vermischung echt religiöser Empfindungen mit grobem Egoismus und lasterhaften Trieben hat die gewöhnliche Auffassung solcher Erscheinungen wenig Verständnis. Hammer legt seine eigene Anschauung vom psychologischen Grunde des Assassinentums in folgenden Worten (S. 20) nieder: „Unter allen Leidenschaften, welche je Zungen, Federn und Schwerter in Bewegung gesetzt, den Thron umgestürzt und den Altar erschüttert haben, ist Herrschsucht die erste und die mächtigste. Verbrechen sind ihr willkommen als Mittel, Tugenden als Larve. Nichts ist ihr heilig, und dennoch flüchtet sie sich am liebsten, weil am

sichersten, zu dem Heiligsten der Menschheit, zur Religion. Daher die Geschichte der Religionen nirgends stürmischer und blutiger, als wo die Tiare mit dem Diadem vereint demselben größere Macht erteilte als von demselben empfing." Aber wo wäre eine Priesterschaft, die nicht herrschsüchtig wäre, und wie kann Religion noch das Heiligste der Menschheit sein, wenn ihre ersten Diener in ihr nichts finden, als ein Mittel, ihre Herrschsucht zu befriedigen? Und warum ist denn die Herrschsucht eine so häufige und so gefährliche Leidenschaft, da sie doch meistens nur auf einem dornenvollen und höchst unsicheren Wege zu jenem Genußleben führt, das man als Endziel aller Egoisten hinstellt? Offenbar spielt bei der Herrschsucht sehr häufig und in den großen Fällen der Weltgeschichte fast immer ein Ideal mit, welches teils an sich überschätzt, teils aber in eine einseitige Beziehung zur eignen Person als seinem unentbehrlichen Träger gesetzt wird. Dies ist auch der Grund, warum gerade religiöse Herrschsucht so besonders häufig ist, denn die Fälle, in welchen die Religion von einem herrschsüchtigen aber nicht religiösen Charakter als Haupthebel benutzt wird, dürften in der Geschichte sehr selten sein. — Diese Betrachtungen passen auch auf die Jesuiten, welche in gewissen Perioden ihrer Geschichte gewiß dem Assassinentum, wie Hammer es faßt, sehr nahe gekommen sind, während sie doch schwerlich ohne Beihilfe von echtem Fanatismus imstande gewesen wären, ihre Macht in den Gemütern der Gläubigen zu begründen. Hammer stellt dieselben (S. 337 und öfter) jedenfalls mit Recht mit den Assassinen in Parallele; wenn er aber (S. 339) auch die Königsmörder der französischen Revolution für würdig hält, Satelliten des „Alten vom Berge" gewesen zu sein, so zeigt das, wie leicht solche Generalisation zur Verkennung des Eigentümlichen historischer Erscheinungen führen kann. Jedenfalls war der historische Fanatismus der französischen Schreckensmänner im ganzen sehr aufrichtig und ungeheuchelt.

24) Prantl, Gesch. d. Logik im Abendlande, II, S. 4 will in der ganzen Scholastik nur Theologie und Logik finden, aber durchaus keine „Philosophie". Sehr richtig ist übrigens, daß sich die verschiedenen Perioden der Scholastik fast nur nach dem Einfluß des allmählich reicher fließenden Schulmaterials unterscheiden lassen (So dürfte z. B. auch Ueberwegs Einteil. in die 3

Perioden der unvollständigen, der vollständigen und der wieder sich auflösenden Akkomodation der aristotel. Philosophie an die Kirchenlehre sich unhaltbar erweisen.) — Ebendas. s. eine vollständige Aufzählung des Schulmaterials, über welches das Mittelalter anfangs verfügte.

25) Letzteres ist sehr gut nachgewiesen von Dr. Schuppe in seiner Schrift „die aristotelischen Kategorien", Berlin 1871. Weniger zwingend scheint mir die Beweisführung gegenüber Bonitz in Beziehung auf die Auffassung des Ausdrucks κατηγορίαι τοῦ ὄντος. Der im Text gewählte Ausdruck sucht diese Streitfrage, deren Erörterung hier zu weit führen würde, zu umgehen. Nach Prantl, Gesch. d. Log. I, S. 192 erhält das faktisch bestehende Seiende mittels der in den Kategorien ausgesagten Momente seine volle konkrete Bestimmtheit.

26) Prantl, Gesch. d. Logik, II, S. 17 u. f., insbes. Anm. 75.

27) Ueberweg, Grundriß, I, 4. Aufl. S. 172 u. S. 175. — Die dort gegebenen Nachweisungen genügen für unsern Zweck vollständig, da es sich hier nicht um eine neue Auffassung der aristotelischen Metaphysik handelt, sondern nur um eine kritische Erörterung anerkannt aristotelischer Begriffe und Lehrsätze.

28) Kants Kritik d. r. Vernunft, Elementarl. II. Tl. 2. Abt., 2. Buch, 3. Hauptst., 4. Abschn. — Bd. III, S. 409 der Hartensteinschen Ausg. — Kant handelt dort von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes und zeigt, daß „Sein" überhaupt kein reales Prädikat ist, d. h. kein „Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könnte." So enthält also das Wirkliche nichts mehr (in seinem Begriff) als das bloß Mögliche, und Wirklichkeit ist das Sein desselben Dinges als Gegenstand, von welchem ich bei der (rein logischen) Möglichkeit nur den Begriff habe. Zur Erläuterung dieses Verhältnisses braucht Kant folgendes Beispiel: „Hundert wirkliche Taler enthalten nicht das mindeste mehr, als hundert mögliche. Denn da diese den Begriff, jene aber den Gegenstand und dessen Position an sich selbst bedeuten, so würde, im Fall dieser mehr enthielte als jener, mein Begriff nicht den ganzen Gegenstand ausdrücken, und also auch nicht der angemessene Begriff von ihm sein. Aber in meinem Vermögenszustande ist mehr bei hundert wirklichen Talern, als bei dem bloßen Begriff derselben (d. h. ihrer

Möglichkeit). Denn der Gegenstand ist bei der Wirklichkeit nicht bloß in meinem Begriffe analytisch enthalten, sondern kommt zu meinem Begriffe (der eine Bestimmung meines Zustandes ist) synthetisch hinzu, ohne daß, durch dieses Sein außerhalb meinem Begriffe, diese gedachten hundert Taler selbst im mindesten vermehrt werden." Das im Text beigefügte Beispiel eines Treforscheines sucht den Sachverhalt genauer zu veranschaulichen, indem neben der bloß logischen Möglichkeit (den gedachten hundert Talern) auch noch ein Wahrscheinlichkeitsgrund ins Spiel gezogen wird, der auf einer partiellen Einsicht in die Bedingungen beruht, welche auf die wirkliche Auszahlung von hundert Talern Einfluß haben. Diese Bedingungen (partiell anerkannt) sind das, was Ueberweg (im Anschluß an Trendelenburg; vgl. Ueberw. Logik, 3. Aufl., S. 167, § 69) „reale Möglichkeit" nennt. Der Schein eines problematischen Verhältnisses entsteht hier nur dadurch, daß wir die von uns gedachte Beziehung zwischen dem rein wirklichen Vorhandensein der Bedingungen und dem in einem späteren Zeitmomente ebenfalls wirklichen Sein des Bedingten in das Objekt versetzen.

29) Krug, Gesch. der preuß. Staatsschulden. Breslau 1861, S. 82.

30) Die vollständige Definition de anima II, 1 lautet: *ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ζωὸν ἔχοντος δυνάμει τοιούτου δὲ ὃ ἂν ᾖ ὀργανικόν*; nach von Kirchmanns Übersetzung (phil. Bibl. Bd. 43): „Die Seele ist die erste vollendete Wirklichkeit eines dem Vermögen nach lebendigen Naturkörpers, und zwar eines solchen, der Organe hat." Ebendas. im ganzen treffende Erläuterungen, wenn aber v. Kirchmann sagt (S. 58), diese Definition sei gar keine Definition der Seele im modernen Sinne, sondern nur eine Definition der organischen Kraft, welche dem Menschen mit Tier und Pflanze gemeinsam ist, so kann das nicht richtig sein, denn Aristoteles schickt die Erklärung voraus, er wolle einen allgemeinen Begriff der Seele geben, also einen solchen, der alle Arten von Seelen umfaßt. Das kann aber nicht heißen, wie Kirchmann es faßt: den Begriff einer Seelenart, welche allen beseelten Wesen gemein ist, neben welcher aber ein Teil derselben auch noch eine andere, in der Definition nicht begriffene Art von Seele haben könnte.

Vielmehr muß die Definition die menschliche Gesamtseele samt ihren höheren Vermögen ebensogut umfassen, als z. B. die Pflanzenseele, und dies ist auch in der Tat der Fall: denn nach aristotelischer Auffassung ist der menschliche Leib als Organismus für eine vernünftige Seele geschaffen, und diese bildet also auch die Verwirklichung desselben, indem sie die niederen Vermögen mit in sich schließt. Daß diese Auffassung mit einem Teil der modernen Systeme der Psychologie (sofern diese der Seele nur die Funktionen des Bewußtseins zuschreiben) nicht in Einklang zu bringen ist, berechtigt uns nicht, sie als eine bloß physiologische aufzufassen. Läßt doch Aristoteles — hierin besonnener als manche Neueren — auch beim Denken die Vernunft mit dem sinnlichen Phantasiebild zusammenwirken!

31) Fortlage, System der Psychol. 1855, I, S. 24 sagt: „Die negative Größe eines Immateriellen, von welchem die Sphäre des äußeren Sinnes beherrscht sei, wurde von Aristoteles durch den rätselhaften und vieldeutigen, darum tiefsinnig scheinenden Ausdruck der ἐντελέχεια fixiert und gleichsam aus nichts zu etwas gemacht." Hieran ist das letztere unzweifelhaft richtig, daß Aristoteles mit der Annahme der Entelechie aus nichts den Schein eines Etwas gemacht habe. Dies trifft aber nicht nur den Seelenbegriff, sondern die gesamte Anwendung des Wortes ἐντελέχεια und weiterhin die gesamte aristotelische Lehre von Möglichkeit und Wirklichkeit. In den Dingen ist ein für allemal nichts als vollkommene Wirklichkeit. Jedes Ding an sich genommen ist Entelechie, und wenn man ein Ding und seine Entelechie nebeneinander stellt, so läuft dies auf eine reine Tautologie hinaus. Dies ist aber bei der Seele durchaus nicht anders als in allen andern Fällen. Des Menschen Seele ist nach Aristoteles der Mensch. Diese Tautologie gewinnt nur dadurch innerhalb des Systems eine weitergehende Bedeutung, daß 1) dem wirklichen und vollendeten Menschen das Scheinbild und Trugbild des Körpers als eines bloß möglichen Menschen gegenübergestellt wird (vgl. übrigens die folgende Anm.) und daß 2) das wirkliche und vollendete Wesen mit derselben Zweideutigkeit, welche uns im Begriff der οὐσία so auffallend entgegentritt, nachmals wieder mit dem essentiellen oder begrifflichen Teil des Wesens verwechselt wird. Aristoteles hat daher auch „die negative Größe eines Im-

materiellen" in seinem Seelenbegriff nicht weiter fixiert, als im Begriff der Form überhaupt. Erst die neuplatonische Auffassung des Übersinnlichen brachte die Mystik auch in den Begriff der Entelechie, in welchem sie dann allerdings trefflich wuchern konnte.

32) Vgl. de anima II, 1, S. 61 in der v. Kirchmannschen Übersetzung: „Auch ist nicht das, was seine Seele verloren hat, das dem Vermögen nach Lebendige, sondern das, was sie hat; dagegen ist der Same und die Frucht ein solcher Körper dem Vermögen nach". Hier sucht Aristoteles dem sehr berechtigten Einwand auszuweichen, daß nach seinem System jeder Mensch aus einem fertigen toten Körper durch Hinzutritt der Entelechie entstehen müßte. Er kann nun allerdings mit Recht behaupten, daß der Leichnam sich dazu nicht mehr eigne, weil er nämlich auch kein vollkommener Organismus mehr ist (es fragt sich übrigens noch, ob Aristoteles so weit gedacht hat; vgl. die Anm. Kirchmanns zu der Stelle); aber dann läßt sich eben auch kein Fall mehr aufweisen, wo der „der Möglichkeit nach" lebende Körper vom wirklich lebenden unterschieden wäre, und deshalb flüchtet Aristoteles zu Samen und Frucht. Hier entsteht der Schein einer Berechtigung seines Gegensatzes, aber auch nur der Schein, denn Samen und Frucht sind auch schon belebt und haben eine zum Wesen des Menschen gehörige Form. Wollte man aber etwa mit Anwendung des im Text erklärten Relativismus von Form und Stoff sagen: der Embryo hat allerdings die Form (und also Entelechie) des Embryo, aber in Beziehung auf den fertigen Menschen ist er nur Möglichkeit und also Stoff, so klingt das bestechend, solange man nur die Extreme ins Auge faßt und den Akt der Verwirklichung mit schnellem Blick überschaut. Will man aber diese Betrachtungsweise festhalten und durch die einzelnen Stufen verfolgen, so zerrinnt das ganze Trugbild wieder in nichts, denn Aristoteles hat schwerlich sagen wollen, der Jüngling sei der Körper des Mannes, weil er die Möglichkeit desselben ist.

33) Allerdings wurde die Trennung der anima rationalis von den niederen Seelenvermögen von der Kirche bekämpft und sogar das Gegenteil auf dem Konzil zu Vienne (1311) zum Dogma erhoben; allein die bequemere und besser zu Aristoteles passende Anschauungsweise kehrte beständig wieder.

34) Den Widerspruch in der Lehre vom *νοῦς* mit Beziehung auf die Unsterblichkeitslehre anerkennt auch Ueberweg, Grundriß I, 4. Aufl., S. 182. Vgl. übrigens oben Anm. 55 zum ersten Abschnitt.

35) Siehe Prantl, Gesch. d. Logik im Abendlande III, S. 184.

36) Vgl. darüber, außer Prantl, namentlich auch Barach, zur Gesch. des Nominalism. vor Roscelin, Wien 1866, wo ein sehr ausgebildeter Nominalismus in einem Manuskript des 10. Jahrh. nachgewiesen wird.

37) So an einzelnen Stellen Albertus Magnus; vgl. Prantl, III, S. 97 u. f.

38) Der Nachweis des Zusammenhanges zwischen der Verbreitung der byzantinischen Logik im Abendlande und dem Überhandnehmen des Nominalismus ist eines der wertvollsten Ergebnisse von Prantls Geschichte der Logik im Abendlande. Daß Prantl selbst die Richtung Occams gar nicht als „Nominalismus", sondern als „Terminismus" (vom logischen „terminus", dem Hauptwerkzeuge dieser Schule) bezeichnet, kann für uns, da wir den Gegenstand nur streifen, nicht maßgebend sein. Wir fassen daher den „Nominalismus" einstweilen noch in dem weiteren Sinne jener Gesamtopposition gegen den Platonismus, welche die Universalia nicht als Dinge gelten läßt. Für Occam sind sie freilich nicht „Namen", sondern „termini", welche die unter ihnen begriffenen Dinge repräsentieren. Der „terminus" ist Bestandteil eines im Geiste gebildeten Urteils; er hat nicht die mindeste Existenz außerhalb der Seele, aber er ist auch nicht rein willkürlich, wie das Wort, mit welchem er ausgedrückt werden kann, sondern er entsteht mit natürlicher Notwendigkeit im Verkehr des Geistes mit den Dingen. — Vgl. Prantl, III, S. 344 u. f., insbes. Anm. 782.

39) Prantl, III, S. 328. — Die Forderung der Denkfreiheit bezieht sich allerdings nur auf philosophische Sätze (vgl. die Bemerkungen im folgenden Kapitel über die zwiefache Wahrheit im Mittelalter); da aber die Theologie im Grunde nur ein Gebiet des Glaubens, nicht des Wissens bleibt, so hat die Forderung Geltung für das ganze Gebiet des wissenschaftlichen Denkens.

40) Dabei verkennt Occam den Wert der allgemeinen Sätze

keineswegs. Er lehrt sogar, daß die Wissenschaft sich auf die Universalien beziehe, nicht direkt auf einzelne Dinge, aber sie bezieht sich nicht auf Universalien als solche, sondern lediglich auf Universalien als Ausdruck der unter ihnen begriffenen Individuen. — Prantl, III, 332 u. f., insbes. Anm. 750.

41) Prantl, Gesch. d. Logik III, S. 1 bemerkt, es könne nicht oft genug hervorgehoben werden, „daß das sogenannte Wiedererwachen des Altertums für Philosophie, Mathematik und Naturwissenschaften größtenteils bereits im 13. Jahrhundert, eben durch das Bekanntwerden des Aristoteles und der arabischen Literatur stattfand."

42) Die hierher gehörigen Tatsachen findet man eingehend mitgeteilt in Renans Averroès (Paris 1852) II, 2. u. 3. Eine übersichtliche Zusammenstellung alles dessen, was sich speziell auf die Lehre von der zweifachen Wahrheit bezieht, enthält Maywald, die Lehre von der zweifachen Wahrheit, ein Versuch der Trennung von Theologie und Philosophie im Mittelalter. Berlin 1871.

43) Maywald, zweif. Wahrh., S. 11. — Renan, Averroès, p. 219.

44) Maywald, S. 13; Renan, p. 208, woselbst auch nach Hauréau, philos. scholast., Bemerkungen über den Zusammenhang des englischen Averroismus mit der Franziskanerpartei.

45) Renan, Averroès, p. 258: „Le mouvement intellectuel du nord-est de l'Italie, Bologne, Ferrare, Venise, se rattache tout entier à celui de Padoue. Les universités de Padoue et de Bologne n'en font réellement qu'une, au moins pour l'enseignement philosophique et médical. C'étaient les mêmes professeurs qui, presque tous les ans, émigraient de l'une à l'autre, pour obtenir une augmentation de salaire. Padoue d'un autre côté, n'est que le quartier latin de Venise; tout ce qui s'enseignait à Padoue, s'imprimait à Venise."

46) Renan, Averroès, p. 257 u. 326 u. ff.

47) Renan, Averroès, p. 283.

48) Kap. XIII und XIV. Im letzten Kap. (XV) ist dann nur noch die Unterwerfung unter das Urteil der Kirche ausgesprochen: es sprechen keine natürlichen Gründe für die Unsterblichkeit; also beruht dieselbe einzig auf der Offenbarung. Die

stärksten Stellen finden sich von S. 101 bis gegen Schluß in der Ausgabe von Bardili (Tübingen 1791); S. 118 u. ff. einer Ausgabe ohne Druckort, 1534. Die älteren Ausgaben kenne ich nicht. — Die in der ersten Auflage mitgeteilten Stellen waren entnommen aus M. Carriere, die philos. Weltanschauung der Reformationszeit, Stuttg. u. Tüb. 1847. Dieselben sind zwar im wesentlichen sinngetreu, aber doch freier als nötig und die etwas pathetisch gehobene Sprache ist dem Originale fremd.

49) Vgl. Machiavelli, Erörter. über d. 1. Dekade des T. Livius, übers. v. Dr. Grützmacher, Berlin 1871, S. 41.

50) Maywald, Lehre von d. zweif. Wahrh. S. 45 u. ff.

51) Prantl, Gesch. der Logik im Abendl. IV, S. 2 u. f.

52) Vgl. Lorenzo Valla, ein Vortrag von J. Bahlen. Berlin 1870. S. 6 u. f.

53) Die sämtlichen hier genannten psychologischen Werke des Reformationszeitalters sind in einem Bande zusammen gedruckt bei Jacob Gesner in Zürich 1563 erschienen; die drei erstgenannten auch in Basel. — Vgl. die Artikel Seelenlehre und Vives in der Enzykl. des ges. Erzieh.- und Unterrichtswesens

54) Vgl. Humboldts Kosmos II, S. 344 und Anm. 22 auf S. 497 u. f.

55) Humboldts Kosmos II, S. 345: „Es ist eine irrige und leider noch in neuerer Zeit sehr verbreitete Meinung, daß Kopernikus aus Furchtsamkeit und in der Besorgnis priesterlicher Verfolgung die planetarische Bewegung der Erde und die Stellung der Sonne im Zentrum des ganzen Planetensystems als eine bloße Hypothese vorgetragen habe, welche den astronomischen Zweck erfülle, die Bahn der Himmelskörper bequem der Rechnung zu unterwerfen, ‚aber weder wahr, noch auch nur wahrscheinlich zu sein brauche.‘ Allerdings liest man diese seltsamen Worte in dem anonymen Vorbericht, mit dem des Kopernikus Werk anhebt, und der „de hypothesibus hujus operis“ überschrieben ist; sie enthalten aber Äußerungen, welche, dem Kopernikus ganz fremd, in geradem Widerspruch mit seiner Zueignung an den Papst Paul III. stehen.“ Der Verfasser des Vorberichts ist nach Gassendi Andreas Osiander; wohl nicht, wie Humboldt sagt, „ein damals in Nürnberg lebender Mathematiker“, sondern der bekannte lutherische Theologe. Die astronomische Revision des Drucks be-

sorgte ohne Zweifel Johannes Schoner, Professor der Mathematik und Astronomie in Nürnberg. Ihm und Osiander trug Rhäticus, Professor in Wittenberg und Schüler des Kopernikus, die Besorgung des Drucks auf, weil er Nürnberg für „geeigneter“ für die Herausgabe hielt, als Wittenberg (Humboldts Kosmos, Anm. 24 zu obiger Stelle; II, S. 498). Bei diesen Vorgängen spielte aller Wahrscheinlichkeit nach die Rücksicht auf Melanchthon eine wesentliche Rolle; denn dieser trieb Astronomie und Astrologie mit Vorliebe und war einer der eifrigsten Gegner des Kopernikanischen Systems. — In Rom war man damals freier, und es bedurfte erst des Jesuitenordens, bis die Verbrennung Giordano Brunos und der Prozeß gegen Galilei möglich wurden. In Beziehung auf diese Änderung bemerkt Ad. Franck in seiner Rezension zu Martin, Galilée (Moralistes et philosophes, Paris 1872, p. 153): „Chose étrange! le double mouvement de la terre avait déjà été enseigné, au XV. siècle, par Nicolas de Cus, et cette proposition ne l'avait pas empêché de devenir cardinal. En 1533, un Allemand, du nom de Widmannstadt, avait soutenu la même doctrine à Rome, en présence du pape Clément VII, et le souverain pontife, en témoignage de sa satisfaction, lui fit présent d'un beau manuscrit grec. En 1543, un autre pape, Paul III., acceptait la dédicace de l'ouvrage où Copernic développait son système. Pourquoi donc Galilée soixante et dix ans plus tard, rencontrait-il tant de résistance, soulevait-il tant de colères?“ Der Kontrast ist glücklich hervorgehoben, dagegen die Lösung sehr unglücklich, wenn Franck meint, der Unterschied liege darin, daß Galilei sich nicht mit rein mathematischen Abstraktionen begnügt, sondern (mit einem geringschätzigen Seitenblick auf die Spekulationen Keplers!) Beobachtung, Erfahrung und Augenschein zu Hilfe genommen habe. In der Tat arbeiteten Kopernikus, Kepler und Galilei bei aller Verschiedenheit des Charakters und der Anlage durchaus im gleichen Geiste der wissenschaftlichen Aufklärung, des Fortschrittes und der Durchbrechung hemmender Vorurteile, ohne Rücksicht auf die Schranke zwischen der Gelehrtenwelt und dem Volke. Wir wollen daher nicht unterlassen, noch folgende, auch den Verfasser ehrende Stelle aus Humboldts Kosmos (II, S. 346) hervorzuheben: „Der Gründer unsres

jetzigen Weltsystems war durch seinen Mut und die Zuversicht, mit welcher er auftrat, fast noch ausgezeichneter als durch sein Wissen. Er verdient in hohem Grade das schöne Lob, das ihm Kepler gibt, wenn er ihn in der Einleitung zu den Rudolphinischen Tafeln „den Mann freien Geistes“ nennt: „vir fuit maximo ingenio et, quod in hoc exercitio (in der Bekämpfung der Vorurteile) magni momenti est, animo liber.“ Da, wo Kopernikus in der Zueignung an den Papst die Entstehung seines Werkes schildert, steht er nicht an, die auch unter den Theologen allgemein verbreitete Meinung von der Unbeweglichkeit und der Zentralstellung der Erde ein „absurdes acroama“ zu nennen und die Stupidität derer anzugreifen, welche einem so irrigen Glauben anhingen. „Wenn etwa leere Schwätzer (*ματαιολόγοι*), alles mathematischen Wissens unkundig, sich doch ein Urteil über sein Werk anmaßen wollten durch absichtliche Verdrehung irgendeiner Stelle der Heiligen Schrift (propter aliquem locum scripturae male ad suum propositum detortum), so werde er einen solchen verwegenen Angriff verachten!“

56) Bei diesem Anlaß sei noch gestattet eine Bemerkung zu der Erwähnung von Kopernikus und Aristarch von Samos auf S. 131 nachzutragen. Daß Kopernikus die Ansicht des letzteren gekannt, ist (nach Humboldt, Kosmos, II, S. 349 u. f.) nicht unwahrscheinlich; er bezieht sich jedoch ausdrücklich auf 2 Stellen aus Cicero (Acad. Quaest. IV, 39) und aus Plutarch (de placitis philos. III, 13), durch welche er veranlaßt worden sei, über die Beweglichkeit der Erde nachzudenken. Bei Cicero wird die Meinung des Hicetas aus Syrakus erwähnt, bei Plutarch die Pythagoreer Ekphantus und Herakleides. Die Anregung durch Gedanken des griechischen Altertums steht also durch Kopernikus' eigne Aussagen fest, doch erwähnt derselbe Aristarch von Samos nirgends. — Vgl. Humboldt a. a. O. und Lichtenberg, Nikolaus Kopernikus, im V. Band der Vermischten Schriften (Neue Original-Ausgabe. Göttingen 1844), daselbst S. 193 u. f.

57) Bruno zitiert nicht nur den Lucrez mit Vorliebe, sondern ahmt ihn auch in seinem Lehrgedicht „de universo et mundis“ geflissentlich nach. Seine „Polemik gegen die aristotelische Kosmologie“ behandelt Hugo Wernecke (Leipziger Dissert., gedruckt Dresden 1871).

58) Diese Stelle ist entnommen aus M. Carriere, die philos. Weltansch. der Reformationszeit in ihren Bez. zur Gegenwart, Stutt. u. Tüb. 1847. In diesem gedankenreichen Werke ist Bruno mit besonderer Vorliebe behandelt. — Vgl. noch Bartholmèß, Jordano Bruno, Paris 1846 u. f. 2 Bde.

59) Carriere, Weltansch. der Reformationszeit, S. 384. — Diese, schon von den arabischen Philosophen benutzte Unterscheidung der ethischen Absicht der Bibel von ihrer an die Ansichten der Zeit sich anschließenden Ausdrucksweise findet sich auch bei Galilei wieder in s. Briefe an die Großherzogin Christine: „de sacrae scripturae testimoniis in conclusionibus mere naturalibus, quae sensata experientia et necessariis demonstrationibus evinci possunt, temere non usurpandis."

60) In dieser Hinsicht konnte das vernichtende Urteil Liebigs („Über Francis Bacon von Verulam und die Methode der Naturforschung, München 1863") durch keine Entgegnung (s. d. Literatur bei Ueberweg, Grundriß, III, 3. Aufl. S. 39) gemildert werden; die Tatsachen sind zu schlagend. Leichtfertigsten Dilettantismus in den eignen naturwissenschaftlichen Versuchen, Herabwürdigung der Wissenschaft zum heuchlerischen Hofdienst, Unkenntnis oder Verkennung der großen naturwissenschaftlichen Errungenschaften eines Kopernikus, Kepler, Galilei, welche nicht auf die „instauratio magna" gewartet hatten, hämische Anfeindung und Herabsetzung wirklicher Naturforscher in seiner nächsten Umgebung, wie Gilbert und Harvey — das sind Momente genug, um Bacos wissenschaftlichen Charakter in ebenso schlimmem Lichte erscheinen zu lassen, wie seinen politischen und persönlichen, so daß die schon von Kuno Fischer (Baco von Verulam, Leipzig 1856, S. 5 ff.) mit Recht bekämpfte Auffassung Macaulays (Crit. and hist. essays, III) jeden Halt verloren hat. Minder einfach ist das Urteil über Bacos Methode. Hier hat Liebig ohne Zweifel das Kind mit dem Bade ausgeschüttet, wiewohl seine kritischen Bemerkungen zur Theorie der Induktion (vgl. auch „Induktion und Deduktion", München 1865) höchst wertvolle Beiträge zu einer vollständigen Theorie der naturwissenschaftlichen Methode liefern. Es verdient doch ernste Beachtung, daß so besonnene und kenntnisreiche Methodiker, wie W. Herschel (Einl. in d. Studium der Naturwissensch., übers. v. Weinlig, Leipzig 1836) und Stuart

Mill noch Bacos Theorie der Induktion als erste, wenn auch unvollkommene Grundlage ihrer eignen Theorie anerkennen. Zwar hat man sich mit vollem Recht in neuerer Zeit auch der methodologischen Vorläufer Bacos, wie Leonardo da Vinci, Ludwig Vives und besonders Galilei wieder erinnert, doch muß man sich auch hier vor Übertreibungen hüten, wie z. B. bei Ad. Franck, moralistes et philosophes, Paris 1872, p. 154: „La méthode de Galilée, antérieure à celle de Bacon et de Descartes, leur est supérieure à toutes deux." — Ferner darf man die einfache Tatsache nicht übersehen, daß Bacons großer Ruf nicht etwa aus einem späteren historischen Mißgriff hervorgegangen, sondern durch eine stetige Tradition von seinen Zeitgenossen bis auf uns gekommen ist. Dies läßt auf den Umfang und die Tiefe seiner Wirkung schließen, und diese Wirkung kam bei allen Schwächen seiner Lehre doch im wesentlichen dem naturwissenschaftlichen Fortschritt und der Geltung der Naturwissenschaften im Leben zugute. Mag man nun dabei neben der geistreichen Schreibweise und den zündenden Lichtblitzen in Bacos Werken auch die Autorität seines hohen Ranges und den Umstand, daß er mit glücklichem Griff der Zeit ihr natürliches Losungswort gab, in Anschlag bringen, so wird doch dadurch seine historische Bedeutung nicht beeinträchtigt.

61) Vgl. folgende Stelle am Schluß des physiologischen Teils (S. 590 der Zürcher Ausg.): „Galenus inquit de anima hominis: hos spiritus aut animam esse, aut immediatum instrumentum animae. Quod certe verum est, et luce sua superant solis et omnium stellarum lucem. Et quod mirabilius est, his ipsis spiritibus in hominibus piis miscetur ipse divinus spiritus, et efficit magis fulgentis divina luce, ut agnitio Dei sit illustrior et assensio firmior, et motus sint ardentiores erga Deum. — E contra, ubi diaboli occupant corda, suo afflatu turbant spiritus in corde et in cerebro, impediunt judicia, et manifestos furores efficiunt, et impellunt corda et alia membra ad crudelissimos motus." Vgl. Corpus reformatorum XIII p. 88 u. f.

62) Vgl. die von Schaller, Gesch. der Naturphilos. Leipzig 1841, S. 77—80 zusammengestellten Auszüge.

63) In den Mémoires pour l'histoire des sciences et des beaux arts, Trevoux et Paris, 1713, p. 922 wird, jedoch ohne Nennung des Namens, ein in Paris lebender „Malebranchist" erwähnt, der für die wahrscheinlichste Ansicht halte, daß er selbst das einzige geschaffene Wesen sei.

64) Montaigne ist zugleich einer der gefährlichsten Gegner der Scholastik und der Begründer des französischen Skeptizismus. Die hervorragenden Franzosen des 17. Jahrhunderts standen fast alle unter seinem Einflusse, Freund und Feind ohne Unterschied; ja man findet sogar, daß er auf Gegner seiner heitern, etwas frivolen Weltanschauung, wie z. B. auf Pascal und die Männer von Port Royal eine bedeutende Wirkung ausgeübt hat.

65) Das Werk des Hieronymus Rorarius hat volle hundert Jahre auf die Veröffentlichung geharrt und ist also der Entstehung nach älter als die Essais von Montaigne. Es zeichnet sich aus durch einen herben und ernsthaften Ton und geflissentliche Hervorhebung gerade solcher Vorzüge der Tiere, welche ihnen als Leistungen der „höheren Seelenvermögen" am allgemeinsten abgesprochen werden. Mit den Tugenden derselben werden die Laster der Menschen in scharfen Kontrast gesetzt. Es ist daher begreiflich, daß das Manuskript, wiewohl von einem mit Papst und Kaiser befreundeten Geistlichen herrührend, so lange auf Veröffentlichung warten mußte. — Der Herausgeber, Naudäus, war ein Freund Gassendis, welcher ebenfalls, im Gegensatze zu Descartes, die Fähigkeiten der Tiere hoch anschlägt.

66) Passiones animae, art. V: „Errorem esse credere animam dare motum et calorem corpori" und art. VI „Quaenam differentia sit inter corpus vivens et cadaver".

67) Über den allgemeinen Widerspruch, auf welchen Harveys große Entdeckung stieß, und die Bedeutung der Zustimmung Descartes' vgl. auch Buckle, hist. of civilisation in England, ch. VIII; II, p. 274 der Brockhausschen Ausgabe.

68) Dies geht klar genug hervor aus einer Stelle seiner Abhandlung von der Methode I, p. 191 u. f. der Ausg. von Victor Cousin, Paris 1824. Kuno Fischer, René Descartes' Hauptschriften, Mannh. 1863, S. 56 u. f. . . . „obwohl mir meine Spekulationen wohl gefielen, so glaubte ich, daß die anderen auch welche hätten, die ihnen vielleicht mehr gefielen. Sobald ich

aber einige allgemeine Begriffe in der Physik erreicht und bei ihrer ersten Anwendung auf verschiedene besondere Probleme gemerkt hatte, wie weit sie reichten und wie sehr sie sich von den bisher gebräuchlichen unterschieden, so meinte ich, damit nicht im Verborgenen bleiben zu dürfen, ohne gegen jenes Gesetz im großen zu sündigen, das uns verpflichtet, für das allgemeine Wohl aller Menschen, soviel an uns ist, zu sorgen. Denn diese Begriffe haben mir die Möglichkeit gezeigt, Ansichten zu gewinnen, die für das Leben sehr fruchtbringend sein würden, und statt jener theoretischen Schulphilosophie eine praktische zu erreichen, wodurch wir die Kraft und die Tätigkeiten des Feuers, des Wassers, der Luft, der Gestirne, der Himmel und aller übrigen uns umgebenden Körper ebenso deutlich als die Geschäfte unserer Handwerker kennen lernen würden" usw.; vgl. Anm. 17 zum folgenden Abschnitt.

69) Über Descartes' persönlichen Charakter sind sehr verschiedene Stimmen laut geworden. Es fragt sich namentlich, ob ihn sein Ehrgeiz als großer Entdecker zu gelten und seine Eifersucht gegen andere hervorragende Mathematiker und Physiker nicht bisweilen über die Grenzen des Ehrenhaften hinausgeführt haben. Vgl. Whewell, hist. of the induct. sciences II, p. 379 (368 u. f. in der Übersetzung von Littrow) über seine angebliche Benutzung und Verheimlichung der Entdeckung des Refraktionsgesetzes durch Snell und die scharfen Bemerkungen dagegen von Buckle, hist. of civil. II, p. 271 u. f. (Brockhaus), welcher Descartes übrigens in mehrfacher Hinsicht überschätzt. — Dahin gehört sein Streit mit dem großen Mathematiker Fermat, seine verkehrten und geringschätzigen Urteile über Galileis Bewegungslehre, sein Versuch, sich auf Grund einer merkwürdigen, aber keineswegs hinlänglich klaren Äußerung die Urheberschaft von Pascals großer Entdeckung des auf Bergen abnehmenden Luftdrucks zuzuwenden usw. — Über alle diese Dinge scheinen uns die Akten noch nicht geschlossen, und was seine Verleugnung der eignen Ansicht aus Furcht vor den Pfaffen anbelangt, so liegt das auf einem andern Boden. Wenn aber Buckle (im Anschlusse an Lerminier; vgl. hist. of civil. II. p. 275) Descartes mit Luther vergleicht, so muß doch auf den großen Kontrast zwischen der rücksichtslosen Offenheit des deutschen Reformators und der schlauen

Umgehung des Feindes, welche Descartes in den Kampf zwischen Denkfreiheit und Unterdrückungssucht eingeführt hat, verwiesen werden. Die Tatsache, daß Descartes seine Theorie wider besseres Wissen nach der Kirchenlehre und zum Scheine sogar, soviel es gehen wollte, nach Aristoteles gemodelt hat, unterliegt keinem Zweifel angesichts folgender Stellen aus seinem Briefwechsel:

An Mersenne (Juli 1633) VI, 239 (ed. Cousin): Descartes hat mit Erstaunen von der Verurteilung eines Buches von Galilei gehört; vermutet, daß dies wegen der Bewegung der Erde sei und bekennt, daß dadurch auch sein eignes Werk betroffen werde. „Et il est tellement lié avec toutes les parties de mon Traité que je ne l'en saurois détacher, sans rendre le reste tout défectueux. Mais comme je ne voudrais pour rien du monde qu'il sortît de moi un discours où il se trouvât le moindre mot qui fût désapprouvé de l'église, aussi aimé-je mieux le supprimer que de le faire paroître estropié." — An dens. 10. Jan. 1634, VI, 242 u. f.: „Vous savez sans doute que Galilée a été repris depuis peu par les inquisiteurs de la foi, et que son opinion touchant le mouvement de la terre a été condamné comme hérétique; or je vous dirai, que toutes les choses, que j' expliquois en mon traité, entre lesquelles étoit aussi cette opinion du mouvement de la terre, dépendoient tellement les unes des autres, que c'est assez de savoir qu'il en ait une qui soit fausse pour connoître que toutes les raisons dont je me servais n'ont point de force; et quoique je pensasse qu' elles fussent appuyées sur des démonstrations très certaines et très évidentes, je ne voudrois toutefois pour rien du monde les soutenir contre l'autorité de l'église. Je sais bien qu'on pourroit dire que tout ce que les inquisiteurs de Rome ont décidé n'est pas incontinent article de foi pour cela, et qu' il faut premièrement que le concile y ait passé; mais je ne suis point si amoureux de mes pensées que de me vouloir servir de telles exceptions, pour avoir moyen de les maintenir; et le désir que j'ai de vivre au repos et de continuer la vie que j'ai commencée en prenant pour ma devise „bene vixit qui bene latuit", fait que je suis plus aise d'être délivré de

la crainte que j' avois d'acquérir plus de connoissances que je ne désire, par le moyen de mon écrit, que je ne suis fâché d'avoir perdu le temps et la peine que j'ai employée à le composer." Gegen Schluß des gleichen Briefes heißt es dagegen (p. 246): „Je ne perds pas tout-à-fait espérance qu'il n'en arrive ainsi que des antipodes, qui avoient été quasi en même sorte condamnés autrefois, et ainsi que mon Monde ne puisse voir le jour avec le temps, auquel cas j' aurois besoin moi-même de me servir de mes raisons." Diese letztere Wendung namentlich läßt an Klarheit nichts zu wünschen übrig. Descartes kam nicht dazu, sich seines eignen Verstandes bedienen zu dürfen, und so entschloß er sich, eine neue Theorie aufzustellen, welche ihm den gewünschten Dienst leistete, einen offenen Konflikt mit der Kirche zu vermeiden.

Dritter Abschnitt.

Der Materialismus des siebzehnten Jahrhunderts.

I. Gassendi.

Wenn wir die eigentliche Erneuerung einer ausgebildeten materialistischen Weltanschauung auf Gassendi zurückführen, so bedarf die Stellung, welche wir diesem damit einräumen, einiger verteidigenden Worte. Wir legen vor allen Dingen Gewicht darauf, daß Gassendi das vollendetste materialistische System des Altertums, das System Epikurs wieder ans Licht gezogen und den Zeitverhältnissen gemäß umgebildet hat. Allein gerade hierauf hat man sich gestützt, um Gassendi aus der mit Baco und Descartes hereinbrechenden neuen Zeit einer selbständigen Philosophie zurückzuweisen und ihn als bloßen Fortsetzer der überwundenen Periode der Reproduktion altklassischer Systeme zu betrachten.[1])

Hierin liegt eine Verkennung des wesentlichen Unterschiedes, der zwischen dem epikureischen und jedem anderen alten Systeme im Verhältnis zu der Zeit, in der Gassendi lebte, bestand. Während die herrschende aristotelische Philosophie, so sehr sie auch den Kirchenvätern noch zuwider war, sich im Laufe des Mittelalters mit dem Christentum fast verschmolzen hatte, blieb Epikur gerade das Sinnbild des extremen Heidentums und zugleich des direkten Gegensatzes gegen Aristoteles. Nimmt man hierzu den undurchdringlichen Schutt traditioneller Verleumdungen, mit denen Epikur überhäuft war, und deren

Haltlosigkeit erst hier und da einsichtige Philologen gelegentlich bemerkt hatten, ohne einen entscheidenden Streich zu führen, so muß gerade die Ehrenrettung Epikurs verbunden mit der Erneuerung seiner Philosophie als eine Tat erscheinen, die schon bloß von ihrer negativen Seite als die vollendete Opposition gegen Aristoteles sich den selbständigsten Unternehmungen jener Zeit zur Seite setzen darf. Allein auch diese Betrachtung erschöpft die volle Bedeutung der Tat Gassendis nicht.

Gassendi traf nicht zufällig oder aus bloßer Oppositionssucht auf Epikur und seine Philosophie. Er war Naturforscher, und zwar Physiker und Empiriker. Nun hatte schon Baco dem Aristoteles gegenüber auf Demokrit hingewiesen als den größten der alten Philosophen. Gassendi, dem eine gründliche philologisch-historische Bildung einen Überblick über die sämtlichen Systeme des Altertums gab, griff mit sicherem Blick dasjenige heraus, was gerade der neuen Zeit, und zwar der empirischen Richtung in dieser neuen Zeit, am vollständigsten entsprach. Die Atomistik, durch ihn aus dem Altertum wieder hervorgezogen, gewann eine bleibende Bedeutung, wie sehr sie auch unter den Händen späterer Forscher allmählich umgestaltet wurde.[2])

Bedenklich könnte es freilich erscheinen, den Propst von Digne, den orthodoxen katholischen Geistlichen Gassendi, zum Stammvater des neueren Materialismus zu machen; allein Materialismus und Atheismus sind ja eben nicht zusammenfallende, wenn auch verwandte Begriffe; auch Epikur opferte den Göttern. Die Naturforscher dieser Zeit hatten durch längere Übung eine wahre Virtuosität darin erlangt, mit der Theologie sich formell auf gutem Fuße zu erhalten. Descartes leitete z. B. seine Theorie von der Entstehung der Welt aus kleinen Körperchen mit der Bemerkung ein, daß zwar ganz gewiß Gott die Welt auf einmal erschaffen habe, daß es aber doch von großem Interesse sei, zu sehen, wie die Welt hätte entstehen können, obwohl wir wüßten, daß sie es nicht getan habe. Einmal mitten in der naturwissenschaftlichen Theorie

angelangt, steht dann ausschließlich jene Entstehungshypothese im Gesichtskreis; sie steht mit allen Tatsachen in bester Harmonie und man vermißt nicht das geringste. So wird die göttliche Schöpfung zu einer bedeutungsvollen Formel der Anerkennung. Ebenso geschieht es mit der Bewegung, wo Gott die erste Ursache ist, die aber den Naturforscher gar nicht weiter kümmert. Das Prinzip der Erhaltung der Kraft durch beständige Übertragung der mechanischen Stoßbewegung erhält zu einem sehr untheologischen Inhalt doch eine theologische Form. In derselben Weise geht nun auch der Propst Gassendi zu Werke. Mersenne, ein anderer naturforschender Theologe, zugleich ein tüchtiger Hebräer, gab damals einen Kommentar zur Genesis heraus, in welchem alle Einwürfe der Atheisten und Naturalisten widerlegt waren; aber so, daß mancher den Kopf dazu schüttelte, und jedenfalls der größte Fleiß auf die Zusammenstellung, nicht auf die Widerlegung jener Einwürfe verwandt wurde. Mersenne nahm eine vermittelnde Stellung ein zwischen Descartes und Gassendi; mit beiden, wie mit dem Engländer Hobbes befreundet. Dieser war ein entschiedener Parteigänger des Königs und der bischöflichen Hochkirche und wird nebenbei als Haupt und Stammvater der Atheisten betrachtet.

Interessant ist, daß Gassendi auch die Theorie zu diesem zweideutigen Verhalten nicht etwa von den Jesuiten (was wohl auch möglich gewesen wäre) bezieht, sondern daß er sie auf Epikurs Beispiel begründet. In seinem Leben Epikurs findet sich eine weitläufige Erörterung, deren Kern in dem Satze steckt: Innerlich konnte Epikur denken, was er wollte; in seinem äußeren Verhalten aber war er den Gesetzen seines Staates unterworfen. Noch schärfer bildete Hobbes diesen Lehrsatz aus: der Staat hat über den Kultus unbedingte Gewalt; der einzelne muß sein Urteil gefangen geben; aber nicht innerlich, denn unsere Gedanken sind nicht der Willkür unterworfen und deshalb kann man niemanden zum Glauben zwingen.[3])

Mit der Rettung Epikurs und der Herstellung seiner Lehre durfte sich's Gassendi nicht gar zu bequem machen. Man sieht es seiner Vorrede zu dem Buche über Leben und Sitten Epikurs wohl an, daß es gewagter erschien, Epikur zu bekennen, als eine neue Kosmogonie aufzustellen.[4]) Dessenungeachtet sind die Rechtfertigungsgründe seines Schrittes wohlweislich nicht aus der Tiefe geschöpft, sondern nur mit großem Aufwand von dialektischer Kunst äußerlich zusammengefügt; ein Verfahren, das der Kirche gegenüber stets besser weggekommen ist, als ein tiefsinniger und selbständiger Versuch der Vermittlung zwischen ihren Lehren und fremden oder feindlichen Bestandteilen.

Ist Epikur ein Heide, so war Aristoteles das auch; bekämpft Epikur den Aberglauben und die Religion, so hatte er recht, denn er kannte ja eben die wahre Religion nicht; lehrt er, daß die Götter weder lohnen noch strafen, und verehrt er sie um ihrer Vollkommenheit willen, so zeigt sich darin der Gedanke der kindlichen Verehrung an der Stelle der knechtischen, also eine reinere, dem Christentum näherstehende Auffassung. Epikurs Irrtümer sollen sorgfältig verbessert werden; es geschieht aber in jenem kartesianischen Geiste, den wir eben in der Lehre von der Weltschöpfung und von der Bewegung kennen lernten. Der unumwundenste Eifer zeigt sich darin, Epikur unter allen Philosophen des Altertums die größte Sittenreinheit zu vindizieren. So wird es denn wohl gerechtfertigt erscheinen, wenn wir Gassendi als den wahren Erneuerer des Materialismus betrachten; um so mehr, wenn man bedenkt, wie groß der tatsächliche Einfluß seines Vorgehens auf die nächstfolgenden Generationen war.

Pierre Gassendi wurde 1592 in der Nähe von Digne in der Provence als Sohn armer Landleute geboren. Er studierte und war bereits mit 16 Jahren Lehrer der Rhetorik, 3 Jahre später Professor der Philosophie zu Aix. Damals schrieb er schon ein Werk, das seine Richtung deutlich bezeichnet: die Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos, ein

Werk voll jugendlichen Eifers, einer der schärfsten und übermütigsten Angriffe gegen die aristotelische Philosophie. Die Schrift wurde erst später, 1624 und 1645, teilweise gedruckt, fünf Bücher auf den Rat seiner Freunde verbrannt. Durch den gelehrten Parlamentsrat Peirescius befördert, wurde Gassendi bald darauf Kanonikus, dann Propst zu Digne.

Diese rasche Laufbahn führte ihn durch verschiedene Gebiete. Als Professor der Rhetorik hatte er philologischen Unterricht zu erteilen, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß seine Vorliebe für Epikur schon in dieser Zeit aus dem Studium des Lucrez erwachsen ist, der in philologischen Kreisen längst geschätzt wurde. Als Gassendi im Jahre 1628 eine Reise nach den Niederlanden unternahm, schenkte ihm der Löwener Philologe Eryceus Puteanus den Abdruck einer von ihm selbst hochverehrten Gemme mit dem Bildnis Epikurs.[5])

Die „Exercitationes paradoxicae“ müssen in der Tat ein Werk von ungewöhnlicher Kühnheit und großem Scharfsinn gewesen sein, und wir haben allen Grund zu vermuten, daß sie nicht ohne Wirkung auf die französische Gelehrtenwelt geblieben sind; denn die Freunde, welche zur Verbrennung der fünf verlorenen Bücher rieten, müssen doch wohl vom Inhalte derselben Kenntnis gehabt haben! Auch ist wohl selbstverständlich, daß Gassendi Männer zu Rate zog, welche seinem eigenen Standpunkte nahe standen und fähig waren, den Inhalt seines Werkes auch nach anderen Seiten, als bloß mit Rücksicht auf seine Gefährlichkeit, zu verstehen und zu würdigen. So mag in jenen Zeiten noch manches Feuer im stillen weitergebrannt sein, dessen Flamme später unvermutet an einer anderen Stelle emporschlägt! Zum Glück ist uns wenigstens eine kurze Inhaltsübersicht der verlorenen Bücher erhalten. Aus dieser ersehen wir, daß im vierten Buche nicht nur die kopernikanische Lehre vorgetragen wurde, sondern auch die von Giordano Bruno aus dem Lucrez hervorgezogene Lehre von der Unendlichkeit der Welt. Da das gleiche Buch eine Bekämpfung der aristotelischen Ele-

mente enthielt, so dürfen wir wohl vermuten, daß schon hier im Gegensatze zu Aristoteles die Atomistik empfohlen wurde. Dies wird dadurch noch wahrscheinlicher, daß das siebente Buch nach jener Inhaltsangabe schon eine förmliche Empfehlung der epikureischen Sittenlehre enthielt.[6])

Gassendi war übrigens eine jener glücklichen Naturen, welche sich überall ein wenig mehr erlauben dürfen als andere Leute. Die frühreife Entwicklung des Geistes hatte bei ihm nicht, wie bei Pascal, zu frühem Überdruß an der Wissenschaft und melancholischem Wesen geführt. Heiter und liebenswürdig gewann er sich überall Freunde, und bei aller Bescheidenheit seines Auftretens ließ er in vertrauten Kreisen gern seinem unerschöpflichen Humor die Zügel schießen. In seinen Anekdoten mußte besonders die überlieferte Medizin herhalten, die sich freilich bitter genug an ihm gerächt hat. Dabei scheint übrigens ein ernsterer Zug in seinem Wesen nicht gefehlt zu haben. Merkwürdig ist, daß er unter den Schriftstellern, die in seiner Jugend auf ihn gewirkt und ihn von Aristoteles befreit haben, nicht etwa den geistreichen Spötter Montaigne in erster Linie nennt, sondern den frommen Skeptiker Charron und den ernsten, logische Schärfe stets mit Strenge des sittlichen Urteils verbindenden Ludwig Vives.

Wie Descartes hat also auch Gassendi darauf verzichten müssen, in der Darlegung seiner Weltanschauung überall „sich seiner eignen Vernunftgründe zu bedienen"; allein es fiel ihm nicht ein, die Akkomodation an die Kirchenlehre weiter zu treiben, als irgend notwendig schien. Während Descartes aus der Not eine Tugend machte und den Materialismus seiner Naturphilosophie in den weiten Mantel eines durch seine Neuheit blendenden Idealismus hüllte, blieb Gassendi wesentlich Materialist und betrachtete die Erfindungen seines einstigen Gesinnungsgenossen mit unverhohlenem Mißbehagen. Bei Descartes überwog der Mathematiker; bei ihm der Physiker; während jener, wie Plato und Pythagoras im Altertum, sich durch das Beispiel der Mathematik verleiten ließ, mit seinen

Schlüssen das Feld jeder möglichen Erfahrung zu überschreiten, verharrte dieser bei der Empirie und verließ, soweit es nicht das kirchliche Dogma unbedingt zu fordern schien, niemals die Grenzen einer Spekulation, welche auch ihre kühnsten Theorien noch nach Analogie der Erfahrung einrichtet. Descartes verstieg sich in ein System, welches Denken und Anschauung gewaltsam auseinanderreißt und eben dadurch die Mittel zu den verwegensten Behauptungen gewinnt; Gassendi hielt die Einheit von Denken und Anschauung unerschütterlich aufrecht.

Im Jahre 1643 gab er seine Disquisitiones Anticartesianae heraus, ein Werk, das mit Recht als Muster einer ebenso feinen und höflichen, als gründlichen und witzigen Polemik bezeichnet wird. Wenn Descartes damit begann, an allem, selbst an der Wahrheit des sinnlich Gegebenen zu zweifeln, so zeigte Gassendi, daß es schlechthin unmöglich sei, eine Abstraktion von allem sinnlich Gegebenen in Wirklichkeit durchzuführen, daß also auch das Cogito ergo sum nichts weniger als die höchste und erste Wahrheit sei, aus welcher sich alle übrigen ableiten ließen.

In der Tat ist auch jener kartesische Zweifel, der eines schönen Morgens („semel in vita") vorgenommen wird, um die Seele von allen seit der Kindheit eingesogenen Vorurteilen zu befreien, nichts als ein frivoles Spiel mit leeren Begriffen. In einem konkreten psychischen Akt ist das Denken von sinnlichen Elementen niemals zu trennen; in bloßen Formeln aber, wie wir z. B. mit $\sqrt{-1}$ rechnen, ohne uns diese Größe vorstellen zu können, dürfen wir fröhlichen Mutes auch das zweifelnde Subjekt und sogar die Handlung des Zweifelns gleich Null setzen. Wir gewinnen damit nichts, aber wir verlieren auch nichts, als die Zeit, welche man auf Spekulationen dieser Art verwendet.

Gassendis berühmtester Einwand, man könne die Existenz ebensogut wie aus dem Denken aus jeder anderen Aktion folgern,[7]) liegt freilich so nahe, daß er oft, von Gassendi unab-

hängig, wiederholt und ebensooft für oberflächlich und mißverständlich erklärt worden ist. So sagt Büchner, der Schluß sei so viel wert, wie wenn man schließen wolle: „der Hund bellt, also ist er"; Buckle[8]) dagegen erklärt jede derartige Kritik für kurzsichtig, weil es sich nicht um einen logischen, sondern um einen psychologischen Prozeß handle.

Dieser wohlgemeinten Verteidigung ist aber die sonnenklare Tatsache entgegenzuhalten, daß derjenige, welcher den logischen und den psychologischen Prozeß verwechselt, eben Descartes selbst ist, und daß mit der strengen Unterscheidung beider die ganze Argumentation zusammenfällt.

Zunächst ist das formale Recht des Einwandes ganz unbestreitbar in den Worten der „Principia" (I, 7) begründet: „Repugnat enim, ut putamus, id quod cogitat, eo ipso tempore, quo cogitat, nihil esse." Hier ist die rein logische Begründung von Descartes selbst angewandt und damit dem zweiten Einwande Gassendis gerufen. Will man dagegen den psychologischen Prozeß an die Stelle setzen, so tritt der erste Einwand Gassendis in sein Recht: dieser psychologische Prozeß existiert nicht und kann nicht existieren. Er ist schlechthin fingiert.

Am weitesten führt scheinbar die von Descartes selbst adoptierte Verteidigung, welche sich auf die logische Deduktion einläßt und den Unterschied eben darin findet, daß bei einem Schlusse die Prämisse „ich denke" gewiß sei; bei dem Schlusse dagegen: „ich gehe spazieren, also bin ich" sei eben die Prämisse, auf welcher er ruht, zweifelhaft und darum der Schluß unmöglich. Aber auch dies ist eitel Sophistik; denn wenn ich wirklich spazieren gehe, so kann ich zwar dies mein Spazierengehen für bloße Erscheinung eines an sich anders beschaffenen Vorganges halten — und dies kann ich durchaus in gleicher Weise auch mit meinem Denken als einer psychologischen Erscheinung; ich kann aber nicht, ohne einfach zu lügen, die Vorstellung selbst, daß ich spazieren gehe, annullieren, so wenig, wie die Vorstellung meines Denkens, zumal wenn

man unter dem „cogitare“ mit Cartesius auch das velle, imaginari und sogar das sentire mit befaßt.

Am wenigsten ist der Schluß auf ein Subjekt des Denkens begründet, wie Lichtenberg mit der treffenden Bemerkung hervorgehoben hat: „Es denkt, sollte man sagen, wie man sagt: es blitzt. Zu sagen cogito ist schon zu viel, sobald man es durch Ich denke übersetzt. Das Ich anzunehmen, zu postulieren, ist praktisches Bedürfnis.“ [9])

Im Jahre 1646 wurde Gassendi königlicher Professor der Mathematik zu Paris, wo sein Auditorium von Männern jedes Alters, darunter anerkannten Gelehrten, überfüllt war. Nur ungern hatte er sich dazu entschlossen, seine südliche Heimat zu verlassen, und da er bald von einem Brustleiden betroffen wurde, kehrte er nach Digne zurück, wo er bis 1653 blieb. In diese Zeit fällt der größte Teil seiner schriftstellerischen Tätigkeit für die Philosophie Epikurs und damit zugleich die positive Ausbildung seiner eigenen Lehren. In derselben Zeit verfaßte Gassendi auch außer mehreren astronomischen Werken eine Reihe gediegener Biographien, unter denen besonders die des Kopernikus und des Tycho Brahe beachtenswert sind. Gassendi ist unter allen hervorragenden Vertretern des Materialismus der einzige, der mit historischem Sinne begabt ist, und er ist es in eminentem Maße. Auch in seinem syntagma philosophicum behandelt er jeden Gegenstand zuerst historisch nach allen verschiedenen Auffassungsweisen.

Was das Weltgebäude betrifft, so erklärt er das Ptolemäische, das Kopernikanische und das Tychonische für die Hauptsysteme. Unter diesen verwirft er das Ptolemäische vollständig, das Kopernikanische erklärt er für das einfachste und der Wirklichkeit durchaus am besten entsprechende: allein das System Tychos müsse man annehmen, weil die Bibel offenbar der Sonne Bewegung zuschreibe. Es eröffnet uns einen Blick in die Zeit, daß der sonst so vorsichtige Gassendi, der in allen andern Punkten seinen Materialismus im Frieden

mit der Kirche durchführte, den Kopernikus nicht einmal verwerfen konnte, ohne sich durch seine lobenden Aussprüche den Vorwurf einer ketzerischen Ansicht vom Weltgebäude zuzuziehen. Einigermaßen begreiflich wird jedoch der Haß der Anhänger des alten Weltsystems, wenn man sieht, wie Gassendi es verstand, ohne offenen Angriff die Fundamente desselben zu untergraben. Ein Lieblingssatz der Gegner des Kopernikus war nämlich der, daß, wenn die Erde sich bewegte, unmöglich ein senkrecht in die Höhe geschleudertes Geschoß wieder auf das Geschütz zurückfallen könne. Gassendi veranlaßte nun, wie er selbst erzählt,[10]) das Experiment, daß auf einem mit größter Schnelligkeit bewegten Schiffe ein Stein senkrecht in die Höhe geworfen wurde. Derselbe fiel, der Bewegung des Schiffes folgend, auf den gleichen Teil des Verdeckes nieder, von welchem er in die Höhe geschleudert war. Man ließ den Stein vom Mastbaum niederfallen und er fiel hart am Fuße desselben zu Boden. Diese Experimente, die uns so natürlich vorkommen, waren damals, als man eben erst durch Galilei über die Gesetze der Bewegung ins klare zu kommen begann, von entscheidender Bedeutung und das Hauptargument der Gegner der Bewegung der Erde fiel damit rettungslos zu Boden.

Die Welt hält Gassendi für ein geordnetes Ganzes, und es fragt sich nur, in welcher Weise sie dies ist; namentlich ob sie beseelt ist oder nicht. Versteht man unter der Weltseele Gott, und soll nur behauptet werden, daß Gott durch sein Wesen und durch seine Gegenwart alles erhalte, regiere und so gewissermaßen beseele, so mag dies immerhin gelten. Auch stimmen alle überein, daß die Wärme durch die ganze Welt ausgegossen sei; diese Wärme könnte auch die Seele der Welt genannt werden. Jedoch der Welt im eigentlichen Sinne eine vegetierende, empfindende, oder denkende Seele zu erteilen, widerspricht der wirklichen Erscheinung. Denn die Welt erzeugt weder eine andere Welt, wie die Tiere und Pflanzen es tun, noch wächst sie oder

ernährt sich durch Speise und Trank; noch weniger hat sie Gesicht, Gehör und andere Funktionen des Beseelten.

Ort und Zeit betrachtet Gassendi als etwas unabhängig für sich Bestehendes, weder Substanz noch Akzidens; wo alle körperlichen Dinge aufhören, dehnt sich doch schrankenlos der Raum noch aus, und die Zeit floß vor Erschaffung der Welt so gleichmäßig dahin wie jetzt. Unter dem materiellen Prinzip oder der ersten Materie ist diejenige Materie zu verstehen, welche sich nicht weiter auflösen läßt. So besteht der Mensch aus Kopf, Brust, Bauch usw.; diese sind geformt aus Chylus und Blut; diese wieder aus der Nahrung, die Nahrung aus den sogenannten Elementen; aber auch diese wieder aus Atomen, welche also das materielle Prinzip oder die erste Materie sind. Daher hat die Materie an sich noch keine Form. Ohne materielle Masse aber gibt es auch keine Form, und sie ist das beharrliche Substrat, während die Formen wechseln und vergehen. Daher ist die Materie an sich unzerstörbar und unerzeugbar, und kein Körper kann aus nichts entstehen, womit jedoch die Erschaffung der Materie durch Gott nicht geleugnet werden soll. Die Atome sind sämtlich der Substanz nach identisch, der Figur nach verschieden.

Die weitere Ausführung über die Atome, den leeren Raum, Nichtteilbarkeit ins Unendliche, Bewegung der Atome usw. folgt ganz Epikur. Bemerkenswert ist nur, daß Gassendi die Schwere oder das Gewicht der Atome mit der natürlichen inneren Fähigkeit derselben sich zu bewegen identifiziert. Übrigens ist auch diese Bewegung von Anbeginn den Atomen durch Gott anerschaffen.

Gott, der die Erde und das Wasser, Pflanzen und Tiere hervorbringen ließ, schuf eine bestimmte Anzahl von Atomen so, daß sie die Samen aller Dinge bildeten. Hiernach fing erst die Reihe von Erzeugungen und Zerstörungen an, welche noch heute besteht und auch ferner bestehen wird.

„Die erste Ursache von allem ist Gott," allein die ganze Abhandlung hat es im Verlauf nur mit den sekundären Ursachen zu tun, welche zunächst jede einzelne Veränderung

hervorbringen. Das Prinzip derselben muß aber notwendig körperlich sein. In den künstlichen Produkten ist freilich das bewegende Prinzip von dem Stoff verschieden; in der Natur aber wirkt das Agens innerlich und ist nur der tätigste und beweglichste Teil der Materie. Von den sichtbaren Körpern wird immer einer vom andern bewegt; das sich selbst bewegende Prinzip sind die Atome.

Das Fallen der Körper erklärt Gassendi aus der Attraktion der Erde: diese Attraktion kann aber keine actio in distans sein. Wenn nicht etwas von der Erde zu dem Stein hinkäme und ihn ergriffe, würde sich dieser gar nicht um die Erde bekümmern, gerade so, wie auch der Magnet das Eisen wirklich, wenn auch unsichtbar, fassen muß, um es zu sich hinzuziehen. Daß man sich dies nicht ganz roh durch ausgeworfene Harpunen oder Häkchen zu denken habe, zeigt ein merkwürdiges Bild, dessen sich Gassendi zur Erklärung dieser Anziehung bedient: ein Knabe, der von einem Apfel angezogen wird, dessen Bild durch die Sinne zu ihm kam.[11]) Es verdient hier bemerkt zu werden, daß auch Newton, der auf diesem Punkte in Gassendis Fußtapfen ging, keineswegs sein Gesetz der Gravitation sich als eine unvermittelte Wirkung in die Ferne dachte.[12])

Das Entstehen und Vergehen der Dinge ist nichts als Verbindung und Trennung der Atome. Wenn ein Stück Holz verbrennt, so haben Flamme, Rauch, Asche usw. den Atomen nach schon vorher existiert, nur in einer anderen Verbindung. Alle Veränderung ist nur Bewegung der Teile eines Dinges, daher das Einfache sich nicht verändern, sondern nur im Raume fortbewegen kann.

Die schwache Seite des Atomismus, die Unmöglichkeit, aus den Atomen und dem leeren Raum die Sinnesqualitäten und die Empfindung zu erklären (vgl. oben S. 45 u. f. und S. 156 u. f.) scheint Gassendi wohl gefühlt zu haben, denn er behandelt dies Problem sehr ausführlich und sucht die von Lucrez vorgebrachten Erklärungen nicht nur in das

beste Licht zu stellen, sondern auch noch durch neue Gründe zu verstärken. Gleichwohl gibt er zu, daß hier etwas Unbegreifliches bleibe, will jedoch beweisen, daß dies für alle anderen Systeme in gleicher Weise der Fall sei.[13]) Dies ist aber nicht ganz richtig, denn die Form der Verbindung, von welcher hier die Wirkung abhängt, ist bei den Aristotelikern etwas Wesenhaftes; für die Atomistik dagegen ist sie nichts.

Gassendi unterscheidet sich hier nun zwar von Lucrez durch die Annahme eines unsterblichen und unkörperlichen Geistes; allein dieser Geist steht, gleich dem Gott Gassendis, so ganz außer Zusammenhang mit dem System, daß man seiner füglich entraten kann. Es fällt auch Gassendi gar nicht ein, ihn wegen jenes Einheitsproblems anzunehmen; er nimmt ihn an, weil die Religion es fordert. Da nun sein System nur eine materielle, aus Atomen bestehende Seele kennt, so muß der Geist die Rolle der Unsterblichkeit und Unkörperlichkeit übernehmen. Die Art, wie dies durchgeführt wird, erinnert auffallend an den Averroismus. Geisteskrankheiten, z. B., sind Gehirnkrankheiten; sie berühren die unsterbliche Vernunft nicht; diese kann sich nur nicht äußern, weil ihr Instrument gestört ist. Daß aber in diesem Instrument auch das individuelle Bewußtsein wohnt, das Ich, welches in der Tat durch die Krankheit gestört wird und ihr nicht von außen zuschaut — diesen Punkt hütet Gassendi sich wohl, näher zu erörtern. Übrigens mochte er, ganz abgesehen vom Zwang der Orthodoxie, auch wohl schon deswegen wenig Neigung haben, die Fäden dieses Problems weiter zu verfolgen, weil sie vom Boden der Erfahrung abführten.

Die Theorie der äußeren Natur, für welche die Atomistik so treffliche Dienste leistet, lag Gassendi überhaupt weit mehr am Herzen als die Psychologie, in welcher er sich zur Abrundung des Systems mit einem Minimum eigener Gedanken behalf, während Descartes auch auf diesem Gebiete, ganz abgesehen von seiner metaphysischen Ichlehre, eine selbständige Leistung versuchte.

An der Universität zu Paris, wo unter den alten Dozenten die aristotelische Philosophie noch herrschend war, griffen unter den jüngeren Kräften sowohl die Ansichten Descartes' als Gassendis immer mehr um sich, und es entstanden zwei neue Schulen, die der Cartesianer und die der Gassendisten, von denen die eine im Namen der Vernunft, die andere im Namen der Erfahrung der Scholastik den Garaus zu machen beflissen war. Dieser Kampf war um so merkwürdiger, als damals gerade die Philosophie des Aristoteles unter dem Einflusse einer reaktionären Zeitrichtung einen neuen Aufschwung genommen hatte. Der Theologe Launoy, übrigens ein grundgelehrter und vergleichsweise freisinniger Mann, ruft bei Erwähnung der Ansichten seines Zeitgenossen Gassendi voll Staunen aus: „Wenn das Ramus, Litandus, Villonius und Clavius gelehrt hätten, was würde man mit jenen Menschen angefangen haben!“[14])

Gassendi fiel der Theologie nicht zum Opfer, weil es ihm beschieden war der Medizin zum Opfer zu fallen. Eine Fieberkur nach Weise der Zeit hatte ihm alle Kräfte geraubt. Vergeblich suchte er eine Zeitlang in seiner südlichen Heimat Erholung. Nach Paris zurückgekehrt, wurde er wieder vom Fieber ergriffen, und dreizehn neue Aderlässe machten seinem Leben ein Ende. Er starb den 24. Oktober 1655 im 63. Jahre seines Alters.

Die Reform der Physik und der Naturphilosophie, welche man gewöhnlich Descartes zuschreibt, ist mindestens ebenso sehr Gassendis Werk. Vielfach hat man, infolge der Berühmtheit, welche Descartes seiner Metaphysik verdankt, geradezu auf diesen zurückgeführt, was richtiger Gassendi zuzuschreiben wäre; es brachte aber auch die eigentümliche Mischung von Gegensatz und Übereinstimmung, Bekämpfung und Bundesgenossenschaft zwischen beiden Systemen es mit sich, daß die von ihnen ausgehenden Ströme sich vollständig mischten. So war Hobbes, der Materialist und Freund Gassendis, Anhänger der Korpuskulartheorie Descartes', während Newton sich die Atome in

der Weise Gassendis dachte. Erst spätere Entdeckungen führten darauf, beide Theorien miteinander zu vereinigen und Atome und Moleküle, nachdem beide Begriffe eine entsprechende Fortbildung erhalten hatten, nebeneinander bestehen zu lassen; so viel ist aber unzweifelhaft, daß unsere heutige Atomistik sich Schritt für Schritt aus den Anschauungen Gassendis und Descartes' entwickelt hat und also in ihren Wurzeln bis auf Leucipp und Demokrit zurückreicht.

II. Hobbes.

Zu den merkwürdigsten Charakteren, welche uns in der Geschichte des Materialismus begegnen, gehört unbedingt der Engländer Thomas Hobbes aus Malmesbury. Sein Vater war ein schlichter Landgeistlicher von mäßiger Bildung, der sich aber hinlänglich darauf verstand, dem Volke die erforderlichen Predigten zu lesen.

Als nun im Jahre 1588 die stolze Armada Philipps von Spanien Englands Küsten bedrohte und das Volk in Angst und Aufregung versetzte, kam die Frau jenes Geistlichen vor Schrecken vor der Zeit mit einem Knaben nieder, der trotz seiner anfänglichen Schwächlichkeit bis in sein zweiundneunzigstes Jahr zu leben bestimmt war: unserem Thomas Hobbes.

Hobbes sollte sowohl zur Berühmtheit überhaupt, als auch zu seiner nachmaligen Richtung und seinen Lieblingsbeschäftigungen erst spät und auf mancherlei Umwegen gelangen.

Denn als er in seinem vierzehnten Jahre die Universität Oxford bezog, wurde er nach dem Geiste der Studien, die dort herrschten, vor allen Dingen in die Logik und in die Physik nach aristotelischen Grundsätzen eingeweiht. Er studierte sich mit großem Eifer während voller fünf Jahre in diese Spitzfindigkeiten hinein und brachte es namentlich in der Logik weit. Von Einfluß auf seine spätere Richtung war es ohne

Zweifel, daß es die nominalistische Schule war, der er sich zuwandte, also diejenige, welche schon im Prinzip mit dem Materialismus so nahe verwandt ist. Wenn Hobbes auch später diese Studien vollständig fallen ließ, so blieb er doch Nominalist; ja, man kann sagen, daß er dieser Richtung die schroffste Ausbildung gab, welche die Geschichte aufweist, indem er zugleich mit der Lehre von der bloß konventionellen Geltung der allgemeinen Begriffe die Lehre von der Relativität ihrer Bedeutung, fast im Sinne der griechischen Sophisten, verband.

In seinem zwanzigsten Jahre stehend, trat er in die Dienste des Lord Cavendish, nachmaligen Grafen von Devonshire. Diese Stellung entschied über den ganzen äußerlichen Verlauf seines Lebens und scheint auch auf seine Ansichten und Grundsätze einen nachhaltigen Einfluß geübt zu haben.

Er übernahm Gesellschafter- oder Hofmeisterdienste zunächst bei dem mit ihm ungefähr gleich alten Sohne des Lords, von dem er in seinem späteren Alter wiederum einen Sohn zu erziehen hatte, so daß er mit drei Generationen dieses vornehmen Hauses in Verbindung stand. Sein Leben war daher ein Hofmeisterleben in den Regionen des höchsten englischen Adels.

Diese Stellung führte ihn in die Welt und gab ihm jene nachhaltige praktische Richtung, welche die englischen Philosophen jenes Zeitalters auszuzeichnen pflegte; er wurde befreit von dem engen Gesichtskreise scholastischer Schulweisheit und klerikaler Vorurteile, in dem er aufgewachsen war; auf häufigen Reisen lernte er Frankreich und Italien kennen und fand besonders in Paris Muße und Gelegenheit, mit den berühmtesten Männern der Zeit in Verkehr zu treten. Gleichzeitig lehrten ihn aber auch gerade diese Verhältnisse frühzeitig Subordination und Hinneigung zu der königlichen und hochkirchlichen Partei, im Gegensatz gegen das Treiben der englischen Demokratie und der Sekten. Sein Latein und Griechisch fing er in seiner neuen Stellung bald zu verlernen an und erwarb

sich dafür schon auf der ersten Reise mit dem jungen Lord einige Kenntnisse des Französischen und des Italienischen. Da er allenthalben bemerkte, daß die scholastische Logik von verständigen Männern verachtet wurde, ließ er diese vollständig fallen und begann dafür mit Eifer wieder sich dem Lateinischen und Griechischen in einer mehr humanistischen Weise zu widmen. Allein auch bei diesen Studien leitete ihn ein praktischer, bereits der Politik zugewandter Sinn.

Da nämlich die Stürme, welche dem Ausbruche der englischen Revolution vorhergingen, sich zu regen begannen, übersetzte er im Jahre 1628 den Thuhydides ins Englische, mit dem ausdrücklichen Zwecke, dadurch seine Landsleute von den Torheiten der Demokratie zurückzuschrecken, indem sie sich an den Schicksalen der Athener spiegelten. Es war aber damals der Aberglaube verbreitet, der selbst in unseren Tagen noch nicht völlig erloschen ist, daß die Geschichte direkt belehren könne, daß Beispiele aus ihr sich ohne weiteres übertragen und unter den verändertsten Umständen anwenden ließen. Die Partei, welche Hobbes ergriff, war damals schon klar genug die legitimistische und konservative, obwohl seine eigentliche Denkart und die aus ihr abgeleitete berüchtigte Theorie im Grunde allem Konservatismus direkt entgegengesetzt war.[15])

Erst im Jahre 1629 auf einer Reise mit einem andern jungen Adeligen durch Frankreich begann Hobbes die Elemente des Euklid zu studieren, für die er bald eine große Vorliebe gewann. Er war damals bereits 41 Jahre alt und geriet doch nun erst auf die Bahn der Mathematik, auf der er sich bald zum Höhepunkt der damaligen Wissenschaft aufschwang, und die ihn zu seinem konsequenten mechanischen Materialismus leitete.

Zwei Jahre später begann er auf einer neuen Reise nach Frankreich und Italien in Paris das Studium der Naturwissenschaften, und sofort machte er zu seiner Hauptaufgabe ein Problem, das schon in der Fragestellung selbst den Materialismus klar verrät und dessen Beantwortung den materia-

listischen Streitigkeiten des nächstfolgenden Jahrhunderts das Losungswort gibt. Dieses Problem lautet:

Welche Art von Bewegung kann es sein, welche die Empfindung und Phantasie der lebenden Wesen hervorbringt?

Bei diesen Studien, die eine Reihe von Jahren dauerten, stand er in täglichem Verkehr mit dem Minimermönch Mersenne, mit dem er auch, nach England im Jahre 1637 zurückgekehrt, einen Briefwechsel anknüpfte.

Sobald aber mit dem Jahre 1640 in England das lange Parlament begann, hatte er, der so eifrig gegen die Volkspartei sich erklärt hatte, alle Ursache sich zu entfernen, und er begab sich nun wieder nach Paris, wo er jetzt außer mit Mersenne auch mit Gassendi beständig verkehrte, nicht ohne auch von dessen Ansichten manches sich anzueignen. Sein Aufenthalt in Paris dauerte jetzt eine längere Reihe von Jahren. Unter den flüchtigen Engländern, die sich damals in großer Zahl in Paris sammelten, nahm er eine sehr angesehene Stellung ein und wurde dazu erkoren, dem nachmaligen Könige Karl II. Unterricht in der Mathematik zu geben. Unterdessen hatte er seine politischen Hauptwerke verfaßt, die Schriften de cive und den Leviathan, in denen er, namentlich unverhohlen im Leviathan, die Doktrin eines schroffen und paradoxen, aber keineswegs legitimistischen Absolutismus verkündigte. Gerade diese Schrift, in der außerdem auch die Geistlichen viele Ketzerei gefunden hatten, verdarb für einstweilen seine Gunst bei Hofe. Er verfiel in Ungnade, und da er zugleich das Papsttum heftig angegriffen hatte, mußte er nun Frankreich verlassen und von der geschmähten Freiheit der Engländer Gebrauch machen. Nach der Wiedereinsetzung des Königs söhnte er sich mit dem Hofe wieder aus und lebte sodann in ehrenvoller Zurückgezogenheit ganz seinen Studien. Noch in seinem achtundachtzigsten Jahre gab er eine Übersetzung Homers heraus; im einundneunzigsten eine Zyklometrie.

Als Hobbes einst zu St. Germain an einem heftigen Fieber

daniederlag, wurde Mersenne zu ihm geschickt, um zu sorge daß der berühmte Mann doch ja nicht außerhalb der römisch Kirche sterben möchte. Als Mersenne eben die Macht d Kirche, Sünden zu vergeben, erklärt hatte, bat ihn Hobb ihm doch lieber zu sagen, wann er zuletzt Gassendi gesehe habe, und sofort wandte sich das Gespräch auf andere Ding Den Beistand eines englischen Bischofs dagegen nahm er unter der Bedingung, daß derselbe sich an die vorgeschrieben Kirchengebete halte.

Hobbes' naturphilosophische Ansichten sind teils zerstre in seinen politischen Werken, teils aber in den beiden Schrift de homine und de corpore niedergelegt. Charakteristis für seine Denkart ist schon im höchsten Grade seine Einleitun in die Philosophie.

„Die Menschen halten es heutzutage mit der Philosophi wie in den ältesten Zeiten mit den Früchten des Feldes. E wächst alles wild und ohne Pflege noch Prüfung. Dah nähren sich die meisten herkömmlich von Eicheln, und wen einmal einer eine fremde Beere versucht, hat er meist Nachte für seine Gesundheit davon. So hält man auch meist di welche mit der gewöhnlichen Erfahrung zufrieden sind, fi klüger, als die, welche sich nach der Philosophie gelüsten lassen.

Hobbes weist darauf hin, wie schwierig es ist, einen ein gewurzelten und durch das Ansehen redegewandter Schriftstelle noch befestigten Wahn aus dem Geiste der Menschen zu ver treiben; um so schwieriger, da die wahre Philosophie, d. h. di exakte, nicht nur die Schminke der Schönrednerei, sondern fa alle und jede Zier mit Absicht verschmäht, und da die erste Grundlagen aller Philosophie niedrig und trocken, fast häß lich sind.

Auf diese Einleitung folgt eine Definition der Philo sophie, welche man ebensogut als eine Negation der Phil sophie im hergebrachten Sinne des Wortes bezeichnen könnte

Sie ist die Erkenntnis der Wirkungen oder de Phänomene aus angenommenen Ursachen derselbe

und hinwiederum der möglichen Ursachen aus den anerkannten Wirkungen mittels richtiger Schlüsse. — Schließen aber ist Rechnen, und alles Rechnen läßt sich zurückführen auf Addition und Subtraktion.[16])

Wird durch diese Definition die ganze Philosophie in Naturwissenschaft verwandelt und das Transzendente schon im Prinzip beseitigt, so haben wir die materialistische Tendenz noch deutlicher in der Erklärung des Zweckes der Philosophie. Er besteht darin, daß wir die Wirkungen voraussehen und sie so zum Gebrauch im Leben verwenden können. — Bekanntlich ist in England der hier niedergelegte Begriff der Philosophie so eingewurzelt, daß die Bedeutungen des Wortes „philosophy" sich gar nicht mehr durch das entsprechende deutsche Wort wiedergeben lassen und der wahre natural philosopher kein anderer ist als der experimentierende Physiker. Hobbes erscheint hier als der konsequente Nachfolger von Baco, und wie die Philosophie dieser Männer gewiß mächtig darauf hingewirkt hat, die materielle Entwicklung Englands zu fördern, so wurde sie hinwiederum auch getragen von dem angeborenen und damals bereits seiner mächtigen Entfaltung entgegenreifenden Nationalgeist des nüchternen und praktischen, nach Macht und Reichtum ringenden Volkes.

Trotz dieser so naheliegenden Beziehungen ist aber doch auch der Einfluß Descartes' auf diese Begriffsbestimmung nicht zu verkennen; wobei wir freilich den Descartes der Abhandlung über die Methode scharf ins Auge fassen müssen, ohne uns um die überlieferten Vorstellungen vom Cartesianismus zu kümmern (vgl. Anm. 66 zum vorherg. Abschnitt). In jenem Erstlingswerke, wo Descartes seine physikalischen Anschauungen an Wichtigkeit weit über die metaphysischen stellt, rühmt er jenen nach, daß sie den Weg eröffnen, „statt der theoretischen Schulphilosophie eine praktische zu gewinnen, wodurch wir die Kraft und die Wirkungen des Feuers, des Wassers, der Luft, der Gestirne, der Himmel und aller Körper, die uns umgeben, ebenso deutlich als die

Geschäfte unserer Handwerker kennen lernen und also imstande sein würden, sie ebenso wie diese zu allem möglichen Gebrauche praktisch zu verwerten und uns auf diese Weise zu Herren und Eigentümern der Natur zu machen."[17]) Nun könnte man freilich bemerken, das alles sei schon vorher eindringlicher von Baco gesagt, mit dessen Lehre Hobbes ja von früher Jugend auf bekannt und vertraut war; allein diese Übereinstimmung trifft nur die allgemeine Tendenz, während sich Descartes' Methode in einem sehr wesentlichen Punkte von der Baconischen unterscheidet.

Baco beginnt mit der Induktion und glaubt durch sein Aufsteigen vom Einzelnen zum Allgemeinen sofort zu den wirklichen Gründen der Erscheinungen vordringen zu können. Sind diese erreicht, so folgt dann die Deduktion, teils für den spezielleren Ausbau, teils aber für die praktische Anwendung der entdeckten Wahrheiten.

Descartes dagegen verfährt in der Tat synthetisch, jedoch nicht im platonisch-aristotelischen Sinne, mit dem Anspruch an unbedingte Gewißheit der Prinzipien (diese Wendung war der reaktionären Entwicklung seiner Metaphysik vorbehalten!), sondern mit dem bestimmten Bewußtsein, daß die eigentliche Beweiskraft in der Erfahrung liegt. Er stellt die Theorie versuchsweise voran, erklärt aus ihr die Erscheinungen und prüft sodann an der Erfahrung die Theorie.[18]) Diese Methode, die man als die hypothetisch-deduktive bezeichnen kann (wiewohl sie nach dem nervus probandi bezeichnet zur Induktion gehört und in der induktiven Logik zu behandeln ist), steht dem wirklichen Verfahren der Naturforscher näher als die Baconische, wiewohl keine von beiden das Wesen der Naturforschung genügend darstellt. Hobbes aber hat sich hier ohne Zweifel mit Bewußtsein für Descartes gegen Baco entschieden, während später Newton wieder (freilich mehr in seiner Theorie als in seinem wirklichen Verfahren!) auf Baco zurücklenkte.

Ein hohes Lob gebührt Hobbes dafür, daß er bei dieser

seiner Richtung auch offen und rückhaltlos die großen Errungenschaften der neueren Naturforschung anerkannte. Während Baco und Descartes noch Kopernikus verleugneten, wies Hobbes ihm den Ehrenplatz an, der ihm gebührte, wie er sich denn überhaupt in fast allen streitigen Punkten, vielleicht mit einziger Ausnahme der Lehre vom vacuum, zu dessen Leugnung er sich durch Descartes verleiten ließ, scharf und bestimmt für die rationelle und richtige Ansicht erklärte. In dieser Beziehung, wie auch für die Beurteilung seiner Tendenz ist die Dedikation zu der Schrift de corpore[19]) von großem Interesse. Da heißt es, die Lehre von der Bewegung der Erde sei zwar schon von den Alten erdacht, aber von den späteren Philosophen samt der darauf begründeten Physik des Himmels in den Schlingen der Worte erdrosselt worden, so daß man, von tatsächlichen Beobachtungen abgesehen, den Anfang der Astronomie nicht weiter zurücksetzen dürfe, als auf Kopernikus, der die Gedanken des Pythagoras, Aristarch und Philolaos zunächst dem letzten Jahrhundert überlieferte. Dann habe Galilei die erste Pforte der Physik eröffnet und Harvey durch seine Lehre vom Blutumlauf und von der Erzeugung der Tiere die Wissenschaft vom menschlichen Körper begründet. Vorher habe man nichts gehabt, als vereinzelte Experimente und eine Naturgeschichte, die um nichts sicherer sei, als die Weltgeschichte. Zusammenfassend seien auf dem Gebiete der Natur endlich Kepler, Gassendi und Mersenne aufgetreten, während Hobbes für sich selbst (mit Rücksicht auf die Bücher de cive) die Begründung der „philosophia civilis“ in Anspruch nimmt.

Im alten Griechenland, heißt es weiter, habe an Stelle der Philosophie ein Gespenst (phantasma quoddam) geherrscht, an ehrwürdigem Aussehen der Philosophie ähnlich, doch innen voll Betrug und Unrat. — Dem Christentum habe man zuerst einige weniger schädliche Sätze von Plato beigemischt, sodann aber so vieles Falsche und Törichte aus Aristoteles, daß man den Glauben verloren und dafür

die Theologie bekommen habe, die, auf einem Fuße hinkend (weil sie sich teils auf die Heil. Schrift, teils aber auf die aristotelische Philosophie stützt), der Empusa vergleichbar unzählige Streitigkeiten und Kriege angestiftet habe. Dieses Gespenst lasse sich nicht besser bannen, als durch Einführung einer Staatsreligion gegenüber den Dogmen der Privatleute und indem man die Religion auf die Heil. Schrift stütze, die Philosophie aber auf die natürliche Vernunft.

Diese Gedanken finden nun namentlich im Leviathan eine breite, bald durch verwegene Paradoxie, bald durch natürliche Geradheit und Schärfe des Urteils überraschende Ausführung. Was seine Opposition gegen Aristoteles betrifft, so ist namentlich eine Stelle aus dem 46. Kapitel bemerkenswert, wo er die Verwechslung von Wort und Sache als Grund des Übels hervorhebt. Hobbes trifft hier gewiß den Nagel auf den Kopf, wenn er als den Urquell zahlloser Absurditäten die Hypostasierung der Kopula „est" ansieht. Aristoteles habe aus dem Worte „Sein" ein Ding gemacht, gleich als ob es in der Natur einen Gegenstand gäbe, der mit dem Worte „das Sein" bezeichnet würde! — Man kann sich denken, wie Hobbes über Hegel geurteilt haben würde!

Seine Bekämpfung der „Theologie", die als unheilstiftendes Scheusal behandelt wird, kommt nur zum Scheine dem reinen Schriftglauben zugute. In Wahrheit geht sie wohl eher mit einer stillen Abneigung gegen die Religion Hand in Hand. Ganz besonders aber haßt Hobbes die Theologie, insofern sie mit den Ansprüchen geistlicher Herrschsucht in Verbindung steht. Diese verwirft er unbedingt. Das Reich Christi sei nicht von dieser Welt und die Geistlichkeit könne daher keinerlei Gehorsam in Anspruch nehmen. Hobbes bekämpft daher auch ganz besonders die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit.[20]) — Übrigens ist es schon eine Folge seiner Bestimmung des Begriffs der Philosophie, daß von einer spekulativen Theologie nicht die Rede sein kann. Die Erkenntnis Gottes gehört überhaupt nicht in die Wissen-

schaft, denn wo nichts zu addieren oder zu subtrahieren ist, hört das Denken auf. Zwar führt uns der Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung darauf, einen letzten Grund aller Bewegung anzunehmen, ein erstes bewegendes Prinzip; allein die nähere Bestimmung seines Wesens bleibt etwas ganz Undenkbares, dem Denken selbst Widersprechendes; so daß die wirkliche Anerkennung und Erfüllung der Idee Gottes dem religiösen Glauben überlassen bleiben muß.

Die Blindheit und Gedankenlosigkeit des Glaubens ist in keinem System mit solcher Bestimmtheit ausgesprochen wie in diesem, obwohl Baco und auch Gassendi in mancher Beziehung sich auf ähnlichem Wege befinden. Schaller bemerkt daher über die Art, wie Hobbes sich zur Religion verhält, treffend: „Wie dies psychologisch möglich ist, bleibt ebenfalls ein Geheimnis, so daß vor allem erst an die Möglichkeit eines solchen Glaubens geglaubt werden müßte.[21]) Der eigentliche Stützpunkt dieser Glaubenstheorie aber findet sich in Hobbes' politischem Systeme.

Bekanntlich gilt Hobbes als Begründer der absolutistischen Staatslehre, die er aus der Notwendigkeit ableitet, dem Kriege aller gegen alle durch einen obersten Willen zu entgehen. Er nimmt an, daß der Mensch, von Natur auf die Wahrung seiner persönlichen Interessen bedacht, selbst bei angeborener Friedensliebe nicht leben könne, ohne die Interessen anderer zu verletzen, indem er nur bestrebt ist seine eigenen zu wahren. Hobbes leugnet den aristotelischen Satz, daß der Mensch, gleich der Biene, der Ameise, dem Biber, von Natur schon ein staatenbildendes Tier sei. Nicht durch politischen Instinkt, sondern durch Furcht und Vernunft komme der Mensch zur Vereinigung mit seinesgleichen, zum Zweck der gemeinsamen Sicherheit. Mit eigensinniger Konsequenz leugnet Hobbes nun auch jeden absoluten Unterschied zwischen Gut und Böse, Tugend und Laster. Der einzelne Mensch kann daher auch nicht zu irgendeiner gültigen Feststellung dieser Begriffe gelangen; vielmehr läßt er sich ledig-

lich durch seinen Vorteil leiten, und solange der höhere Wille des Staates nicht besteht, ist ihm daraus so wenig ein Vorwurf zu machen als dem Raubtier, welches die schwächeren Tiere zerreißt.

Obwohl diese Sätze streng untereinander und mit dem ganzen Systeme zusammenhängen, so hätte doch Hobbes, ohne sich zu widersprechen, wenigstens das Vorhandensein eines politischen Naturtriebes und sogar einer natürlichen Gravitation zur Annahme solcher Sitten, welche einen möglichst glücklichen Zustand aller verbürgen, als wahrscheinlich annehmen können. Die Leugnung der Willensfreiheit, welche bei Hobbes selbstverständlich ist, hat noch keineswegs die Ethik des Egoismus zur notwendigen Folge; es sei denn, daß man in natürlicher Erweiterung des Begriffes auch das Streben, seine Umgebung glücklich zu sehen, insofern dadurch eine natürliche Neigung befriedigt wird, egoistisch nennen will. Hobbes kennt diese unnatürliche Begriffserweiterung nicht; der Egoismus seiner Staatengründer ist ein reiner, voller und ungekünstelter Egoismus, in dem Sinne, in welchem dieser Begriff gerade den Gegensatz der persönlichen Interessen gegen die fremden und gegen die gemeinsamen bedeutet. Hobbes, der die heuristische Bedeutung des Gefühls zu gering anschlug, verwarf mit der natürlichen Neigung zum Staatsleben und zur geistigen Erfassung und Aneignung der allgemeinen Interessen den einzigen Weg, der ihn noch von seinem materialistischen Standpunkte aus zu höheren ethisch-politischen Grundanschauungen hätte bringen können. Mit der Verwerfung des aristotelischen *ζῶον πολιτικόν* betritt er den Weg, der in der Zusammenwirkung mit seinen sonstigen Grundsätzen notwendig zu allen paradoxen Folgerungen leiten muß. Gerade wegen dieser rücksichtslosen Konsequenz ist Hobbes, selbst da, wo er irrt, so außerordentlich aufklärend, und es dürfte in der Tat kaum ein zweiter Schriftsteller zu nennen sein, der von Anhängern aller Geistesrichtungen so einmütig geschmäht worden ist, während er sie alle zu größerer Klarheit und Bestimmtheit förderte.

Die ersten Gründer des Staates schließen bei Hobbes so gut wie später bei Rousseau einen Vertrag; und in dieser Beziehung ist seine Theorie durchaus revolutionär, da sie von ursprünglicher göttlicher Ordnung der Stände, angestammtem geheiligtem Thronrecht und dergleichen konservativen Schrullen gar nichts weiß.[22]) Hobbes hält die Monarchie für die beste Staatsform, doch glaubt er diesen Satz unter allen am wenigsten bewiesen zu haben. Auch die Erblichkeit der Monarchie ist eine bloße Einrichtung der Nützlichkeit; daß aber die Monarchie, wo sie besteht, absolut sein muß, folgt einfach aus der Forderung, daß überhaupt die Leitung des Staates, auch wo sie einer Gesellschaft oder Versammlung anvertraut ist, absolute Gewalt haben muß.

Sein egoistisches Menschengesindel hat nämlich gar nicht die mindeste Neigung von Natur, irgendeine Verfassung zu halten oder Gesetze zu beobachten. Nur die Furcht kann es dazu zwingen. Damit deshalb wenigstens die Masse gebändigt bleibt und der Krieg aller gegen alle als schlimmstes Übel vermieden wird, muß der Egoismus der Herrschenden die Gewalt haben, sich unbedingt geltend zu machen, damit der regellose und in seiner Gesamtsumme ungemein viel schädlichere Egoismus aller Untertanen niedergehalten werde. Die Regierung kann ohnehin nicht beschränkt werden; wenn sie die Verfassung verletzt, müßten die Bürger ja, um erfolgreich Widerstand zu leisten, einander trauen, und das eben tun die egoistischen Bestien nicht; jeder einzelne aber ist doch schwächer als die Regierung. Wozu deshalb die Umstände?

Daß jede Revolution, welche Macht hat, auch berechtigt ist, sobald es ihr gelingt, irgendeine neue Staatsgewalt herzustellen, folgt aus diesem System von selbst; der Spruch „Macht geht vor Recht" ist als Trost der Tyrannen unnötig, da Macht und Recht geradezu identisch sind. Hobbes verweilt nicht gern bei diesen Konsequenzen seines Systems und malt die Vorteile eines absolutistischen Erbkönigtums mit Vorliebe aus; allein die Theorie wird dadurch nicht geändert. Der

Name „Leviathan" ist nur zu bezeichnend für dies Ungetüm von Staat, welches von keinen höheren Rücksichten geleitet, wie ein irdischer Gott Gesetz und Urteil, Recht und Besitz nach Belieben ordnet, sogar die Begriffe von gut und böse[23]) willkürlich festsetzt und dafür allen, die vor ihm auf die Knie fallen und ihm opfern, Schutz des Lebens und des Eigentums gewährt.

Zu der absoluten Staatsgewalt gehört nun auch das Recht, über die Religion und die ganze Denkungsweise der Untertanen zu verfügen. Genau wie Epikur und Lucrez leitet auch Hobbes die Religion aus Furcht und Aberglauben her; allein während jene eben deshalb die Erhebung über die Schranken der Religion als die höchste und edelste Aufgabe des Denkers hinstellen, kann Hobbes diesen gemeinen Stoff für die Zwecke seines Staates sehr wohl verwenden. Seine Grundansicht von der Religion findet sich in einem einzigen Satze so schlagend, daß man sich über die unnütze Mühe, die man sich oft mit der Theologie unseres Philosophen gegeben hat, billig wundern muß. Hobbes definiert nämlich so: „Die Furcht unsichtbarer Mächte, sei es, daß diese erdichtet, sei es, daß sie durch Tradition überliefert sind, ist Religion, wenn sie von Staates wegen festgestellt, Aberglaube, wenn sie nicht von Staates wegen festgestellt ist."[24]) Wenn Hobbes dann im gleichen Buche mit der größten Seelenruhe etwa den Turmbau zu Babel oder die Wunder, welche Moses in Ägypten tat,[25]) einfach als Tatsachen erwähnt, so muß man doch wohl an seine Definition der Religion sich mit Staunen zurückerinnern. Der Mann, der die Wunder mit Pillen verglich, die man ganz hinunterschlucken aber nicht kauen muß,[26]) konnte auch diese Wundergeschichten gewiß nur deshalb nicht für Aberglauben halten, weil in England die Autorität der Bibel durch die Staatsgewalt festgestellt ist. Man muß daher, wo Hobbes sich über religiöse Gegenstände äußert, immer drei Fälle unterscheiden. Entweder Hobbes spricht direkt von seinem System

aus — dann ist ihm die Religion nur ein Spezialfall des Aberglaubens;[27]) oder er kommt gelegentlich auf Einzelheiten, bei denen er nur einen Satz seines Systems praktisch anwendet — dann sind ihm die Lehren der Religion einfach Tatsachen, mit denen jedoch die Wissenschaft nichts weiter zu tun hat; Hobbes opfert dann eben dem Leviathan.

Die schlimmsten Widersprüche sind dadurch wenigstens formell beseitigt, und es bleibt hier nur noch der dritte Fall, wo Hobbes dem Leviathan gleichsam de lege ferenda unmaßgebliche Vorschläge über Läuterung der Religion und Beseitigung des schlimmsten Aberglaubens macht. Hier muß man nun freilich anerkennen, daß Hobbes tut, was nur irgend in seinen Kräften steht, um die Kluft zwischen Glauben und Wissen kleiner zu machen. Er unterscheidet wesentliche und unwesentliche Elemente in der Religion; er sucht offenbare Widersprüche zwischen Schrift und Glauben, wie z. B. in der Lehre von der Bewegung der Erde dadurch zu beseitigen, daß er zwischen der Ausdrucksweise und der moralischen Absicht der Schrift unterscheidet; er erklärt die Besessenen als Kranke, behauptet, daß die Wunder seit der Stiftung des Christentums aufgehört haben und läßt sogar durchblicken, daß die Wunder selbst nicht für jedermann Wunder seien.[28]) Rechnet man dazu noch bemerkenswerte Anfänge einer historisch-kritischen Behandlung der Bibel, so sieht man leicht, daß das ganze Rüstzeug des Rationalismus bei Hobbes schon vorhanden und nur in seiner Anwendung noch beschränkt ist.[29])

Was nunmehr die Theorie der äußeren Natur betrifft, so ist zunächst zu bemerken, daß Hobbes den Begriff des Körpers mit dem der Substanz geradezu identifiziert. Wo also Baco noch gegen die immaterielle Substanz des Aristoteles polemisiert, da ist Hobbes bereits fertig und unterscheidet ohne weiteres den Körper und das Akzidens. Für Körper erklärte Hobbes alles, was unabhängig von unserm Denken einen Teil des Raumes erfüllt, und mit ihm zusammenfällt. Diesem gegenüber ist das Akzidens nichts Wirkliches, Objektives, wie

der Körper, sondern es ist die Art, wie der Körper aufgefaßt wird. Diese Distinktion ist im Grunde schärfer als die aristotelische und verrät, wie alle Definitionen bei Hobbes, den mathematisch gebildeten Geist. Im übrigen schließt sich Hobbes der Erklärung an, daß das Akzidens so im Subjekte sei, daß man es nicht als einen Teil desselben betrachten dürfe, und daß es fehlen könne, ohne daß der Körper aufhöre. Beständige Akzidentien, die nicht fehlen können, ohne daß der Körper aufgehoben wird, sind nur die Ausdehnung und die Figur. Alle anderen, wie Ruhe, Bewegung, Farbe, Härte usw. können sich ändern, während der Körper selbst bleibt, und sie sind daher selbst nicht körperlich, sondern eben nur Arten, nach denen wir den Körper auffassen. Die Bewegung definiert Hobbes als das beständige Verlassen eines Ortes und Gewinnen eines neuen, wobei offenbar übersehen ist, daß in diesem Verlassen und Gewinnen der Begriff der Bewegung schon enthalten ist. Gegenüber Gassendi und Baco zeigt sich in den Begriffsbestimmungen bei Hobbes nicht selten ein Rückschritt zum Aristotelischen, wenn nicht im Prinzip, so doch in der Ausdrucksweise, der aus seinem Bildungsgange zu erklären ist.

In der Definition der Materie zeigt sich diese Hinneigung zu Aristoteles besonders deutlich: Hobbes erklärt, daß die Materie weder einer von den Körpern, noch ein ganz besonderer Körper, außer allen andern sei, und daher folgt schon, daß sie in der Tat nichts ist, als ein bloßer Name. Hier ist die aristotelische Auffassung offenbar zugrunde gelegt, aber einer Verbesserung unterworfen, die vollkommen übereinstimmt mit der Verbesserung des Begriffes Akzidens. Hobbes, der einsieht, daß das Mögliche oder Zufällige nicht in den Dingen sein kann, sondern nur in unserer Auffassung der Dinge, verbessert den Grundfehler des aristotelischen Systems ganz richtig, indem er an die Stelle des Akzidens als einer Zufälligkeit im Objekte die zufällige subjektive Auffassung setzt. An die Stelle der Materie als einer Substanz, die

alles werden kann, und nichts Bestimmtes ist, kommt in derselben Weise die Erklärung, die Materie sei der allgemein gefaßte Körper, d. h. eine Abstraktion des denkenden Subjektes. Das Beständige, bei aller Veränderung Beharrende, ist für Hobbes nicht die Materie, sondern der „Körper", der nur seine Akzidentien wechselt, d. h. bald so, bald anders von uns aufgefaßt wird. Dieser wechselnden Auffassung liegt aber etwas Reales zugrunde, nämlich die Bewegung der Teile des Körpers.

Wenn daher ein Gegenstand seine Farbe wechselt, hart oder weich wird, in Teile zerfällt oder mit neuen Teilen verschmilzt, so beharrt die ursprüngliche Quantität des Körperlichen; wir benennen den Gegenstand unserer Wahrnehmung aber anders nach den neuen Eindrücken, die er unsern Sinnen darbietet. Ob wir einen neuen Körper als Objekt unserer Wahrnehmung annehmen oder nur dem früher angenommenen Körper neue Eigenschaften beilegen, hängt lediglich von der sprachlichen Feststellung der Begriffe ab; indirekt also von unserer Willkür, da Worte nur Rechenpfennige sind. So ist also auch der Unterschied zwischen Körper (Substanz) und Akzidens ein relativer, von unserer Auffassung abhängender. Der wirkliche Körper, welcher durch die beständige Bewegung seiner Teile die entsprechenden Bewegungen in unserm Empfindungsorgan hervorruft, unterliegt durchaus keiner andern Veränderung, als eben der Bewegung seiner Teile.

Es verdient hier bemerkt zu werden, daß Hobbes durch seine Lehre von der Relativität aller Begriffe, sowie durch seine Theorie von der Empfindung im Grunde in ähnlicher Weise über den Materialismus hinausgeht, wie Protagoras über Demokrit. Daß Hobbes nicht Atomist war, haben wir schon gesehen. Er konnte aber auch im Zusammenhang seiner Gedanken über das Wesen der Dinge unmöglich Atomist sein. Wie auf alle anderen Begriffe, so wendet er die Kategorie der Relativität namentlich auch auf den Begriff des Kleinen und Großen an. Die Entfernung mancher Fixsterne von der Erde

sei so groß, lehrt er, daß ihr gegenüber die ganze Entfernung der Erde von der Sonne nur wie ein Punkt erscheine; nicht anders verhalte es sich mit den Teilchen, die uns klein erscheinen. Es gibt also in dieser Richtung ebenfalls eine Unendlichkeit, und was der menschliche Physiker als kleinste Körperchen betrachtet, weil er für seine Theorie einer solchen Annahme bedarf, ist wieder eine Welt mit unzähligen Abstufungen des Größten und des Kleinsten.[30])

In seiner Lehre von der Empfindung ist schon der Sensualismus Lockes im Keime vorhanden. Hobbes nimmt an, daß sich die Bewegungen der körperlichen Dinge durch Übertragung auf das Medium der Luft unsern Sinnen mitteilen, von da zum Gehirn und vom Gehirn endlich zum Herzen fortgepflanzt werden.[31]) Jeder Bewegung entspricht eine Gegenbewegung im Organismus wie in der äußeren Natur; aus diesem Prinzip der Gegenbewegung leitet Hobbes die Empfindung ab; aber nicht die unmittelbare Reaktion des äußeren Organes ist die Empfindung, sondern erst die vom Herzen ausgehende und durch das Gehirn vom äußeren Organ zurückkehrende Bewegung, so daß also zwischen dem Eindruck und der Empfindung stets eine merkliche Zeit vergeht. Aus dieser Rückläufigkeit der Empfindungsbewegung, die ein „Streben" (conatus) gegen die Objekte hin ist, erklärt sich die Versetzung der Empfindungsbilder nach außen.[32]) Die Empfindung ist identisch mit dem Empfindungsbild (phantasma), und dies ist wieder mit der Bewegung des conatus gegen die Objekte identisch; nicht etwa bloß durch sie veranlaßt. So zerhaut Hobbes mit einem Machtspruch den gordischen Knoten der Frage, wie die Empfindung als subjektiver Zustand sich zur Bewegung verhält; aber die Sache wird dadurch keineswegs klarer.

Das Subjekt der Empfindung ist der Mensch als Ganzes, das Objekt der Gegenstand, welcher empfunden wird; die Bilder aber oder die Sinnesqualitäten, durch welche wir den Gegenstand wahrnehmen, sind nicht der Gegenstand

selbst, sondern eine aus unserm Innern stammende Bewegung. Es kommt also von den leuchtenden Körpern kein Licht, von den tönenden kein Schall, sondern von beiden nur gewisse Formen der Bewegung. Licht und Schall sind Empfindungen und entstehen als solche erst in unserm Innern als rückläufige, vom Herzen ausgehende Bewegung. Hieraus ergibt sich die sensualistische Folgerung, daß alle sogenannten sinnlichen Qualitäten als solche nicht den Dingen angehören, sondern nur in uns selbst entstehen. Daneben steht aber der echt materialistische Satz, daß auch die menschliche Empfindung nichts ist, als Bewegung körperlicher Teile, veranlaßt durch die äußere Bewegung der Dinge. Hobbes verfiel nicht darauf, diesen materialistischen Satz zugunsten eines konsequenten Sensualismus aufzugeben, weil er, wie Demokrit im Altertum, von der mathematisch-physikalischen Betrachtung der Außendinge ausging. Deshalb bleibt sein System auch ein wesentlich materialistisches ungeachtet der Keime des Sensualismus, die es in sich trägt.

In Beziehung auf die Betrachtung des Weltganzen hält Hobbes sich ausschließlich an die erkennbaren und nach dem Kausalitätsgesetz erklärbaren Erscheinungen. Alles, worüber man nichts wissen kann, überläßt er den Theologen. Eine bemerkenswerte Paradoxie ist noch in dem Satz von der Körperlichkeit Gottes enthalten, der freilich, weil er einem Glaubensartikel der anglikanischen Kirche widerspricht, nicht geradezu behauptet, sondern nur als eine naheliegende Folgerung angedeutet wird.[33]) Hätte man ein recht vertrautes Gespräch zwischen Gassendi und Hobbes belauschen können, so würde man vielleicht einen Streit darüber vernommen haben, ob die allbelebende Wärme oder der allumfassende Äther als Gottheit anzusehen sei.

III. Nachwirkungen des Materialismus in England.

Fast ein volles Jahrhundert liegt zwischen der Ausbildung materialistischer Systeme auf dem Boden der Neuzeit und zwischen jener rücksichtslosen Schriftstellerei eines de la Mettrie, der mit besonderem Wohlgefallen gerade jene Seiten des Materialismus hervorhob, welche der christlichen Welt ein Ärgernis geben mußten. Allerdings hatten auch Gassendi und Hobbes sich den ethischen Konsequenzen ihrer Systeme nicht völlig entzogen; allein beide hatten auf einem Umwege ihren Frieden mit der Kirche gemacht: Gassendi durch Oberflächlichkeit, Hobbes durch eine eigensinnige und unnatürliche Konsequenz. Liegt schon hierin ein durchgreifender Unterschied zwischen den Materialisten des siebzehnten und denen des achtzehnten Jahrhunderts, so ist doch die Kluft, ganz abgesehen vom spezifisch Kirchlichen, in der Ethik weitaus am größten. Während de la Mettrie, ganz in der Weise der philosophischen Dilettanten des alten Rom, die Lust als das Prinzip des Lebens mit frivolem Behagen hervorhob und durch seine niedrige Auffassung das Andenken Epikurs noch nach Jahrtausenden befleckte, hatte Gassendi durchaus die ernstere und tiefere Seite der Ethik Epikurs hervorgehoben; Hobbes billigte, wenn auch nach sonderbaren Winkelzügen, doch schließlich die gewöhnliche christlich-bürgerliche Tugendlehre, die ihm zwar als Beschränktheit galt, aber als berechtigte Beschränktheit. Beide Männer lebten selbst einfach und rechtschaffen nach den gewöhnlichen Begriffen ihrer Zeit.

Trotz dieses großen Unterschiedes gehört der Materialismus des siebzehnten Jahrhunderts mit den verwandten Bestrebungen bis auf das système de la nature hin in eine gemeinsame Kette, während die Gegenwart, obwohl auch zwischen de la Mettrie und Vogt oder Moleschott wieder gerade ein Jahrhundert liegt, durchaus einer gesonderten Betrachtung bedarf. Kants Philosophie und noch mehr die großen naturwissen-

schaftlichen Errungenschaften der letzten Jahrzehnte fordern diese gesonderte Betrachtung ebenso entschieden vom Standpunkte der theoretischen Wissenschaft, als anderseits ein Blick in die materiellen Lebensverhältnisse und in die kulturgeschichtlichen Zustände uns dazu veranlassen muß, die ganze Periode bis zur französischen Revolution hin in ihrer innern Einheit aufzufassen.

Wenden wir zunächst unsern Blick auf den Staat und die bürgerliche Gesellschaft, so zeigt sich eine Analogie zwischen jenen beiden vergangenen Perioden, welche dieselben streng von der gegenwärtigen scheidet. Hobbes und Gassendi lebten an den Höfen oder in den aristokratischen Kreisen Englands und Frankreichs. De la Mettrie wurde beschützt von Friedrich dem Großen. Der Materialismus beider vergangener Jahrhunderte fand eine Stütze in der weltlichen Aristokratie, und seine verschiedene Stellung zur Kirche ist zum Teil bedingt durch die verschiedene Stellung, welche die weltliche Aristokratie und die Höfe der Kirche gegenüber einnahmen. Der Materialismus unsrer Zeit hat dagegen eine durchaus volkstümliche Tendenz; er stützt sich auf nichts, als auf sein gutes Recht der Aussprechung einer Überzeugung und auf die Empfänglichkeit eines großen Publikums, dem die Resultate der Wissenschaft, vielfach vermengt mit materialistischen Lehren, in möglichst handgreiflicher Form zugänglich gemacht werden. Um daher den immerhin bedeutungsvollen Übergang von dem Materialismus des siebzehnten auf den des achtzehnten Jahrhunderts zu verstehen, müssen wir die Verhältnisse der höheren Schichten der Gesellschaft und die Veränderungen, welche in denselben um diese Zeit vorgingen, ins Auge fassen.

Am auffallendsten war die eigentümliche Wendung aller Bestrebungen, welche in der zweiten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts eintrat, in England. Nach der Wiedereinsetzung des Königtums erfolgte dort gegen die exzentrische und heuchlerische Strenge des Puritanismus, welcher die Zeit der Revolution beherrscht hatte, ein gewaltiger Rückschlag.

Begünstigung des Katholizismus ging am Hofe Karls II. Hand in Hand mit weltlicher Ausgelassenheit. Die Staatsmänner jener Zeit waren nach Macaulay[34]) vielleicht der verdorbenste Teil einer verdorbenen Gesellschaft, und ihre Frivolität und Genußsucht wurde nur noch übertroffen von der Gewissenlosigkeit, mit welcher sie ohne alle politischen Grundsätze die Politik als ein Spiel ihres Ehrgeizes betrieben.

Der Charakter der Frivolität in Religion und Sitten war der Charakter der Höfe. Zwar ging Frankreich mit dem tonangebenden Beispiele voran, allein Frankreich erlebte um diese Zeit die Blüte seiner sogenannten klassischen Literatur, und der Glanz des auswärtigen Einflusses auf literarischem wie auf politischem Gebiet vereinigte sich in dem Zeitalter Ludwigs XIV., um den Bestrebungen der Nation wie des Hofes einen gewissen Schwung und eine Würde zu geben, die von der materialistischen Richtung auf das Nützliche weit abführten. Unterdessen bereitete aber die wachsende Zentralisation im Bunde mit Unterdrückung und Ausbeutung des Volkes jene große Gärung in den Gemütern vor, aus welcher die Revolution hervorgehen sollte. In Frankreich wie in England fand der Materialismus Boden; allein in Frankreich entnahm man ihm nur seine negativen Elemente, während man in England begann, seine Grundsätze in immer großartigerem Maßstabe auf die Ökonomie des ganzen Volkslebens anzuwenden. Der Materialismus Frankreichs läßt sich daher mit dem der römischen Kaiserzeit vergleichen; man nahm ihn an, um ihn zu verderben und sich von ihm verderben zu lassen. Ganz anders in England. Auch hier herrschte unter den Großen der Ton der Frivolität. Man konnte gläubig oder ungläubig sein, weil man für keine Richtung Prinzipien hatte, und man war im Grunde beides, je nachdem es den Leidenschaften besseren Vorschub leistete. Allein Karl II. hatte von Hobbes außer der Doktrin von seiner eignen Omnipotenz doch auch noch etwas Besseres gelernt. Er war ein eifriger Physiker und besaß selbst ein Laboratorium. Seinem Beispiele folgte die gesamte Aristo-

kratie. Selbst ein Buckingham ließ sich auf Chemie ein, die damals freilich von dem mystischen Reiz der Alchimie, des Suchens nach dem Stein der Weisen noch nicht befreit war. Lords, Prälaten und Juristen widmeten ihre Mußestunden Untersuchungen über Hydrostatik. Man verfertigte Barometer und optische Instrumente für den mannigfachsten Gebrauch; elegante Damen der Aristokratie fuhren bei den Laboratorien vor und ließen sich die Kunststücke magnetischer und elektrischer Anziehung zeigen. Planlose Neugier und eitler Dilettantismus der Großen vereinigten sich mit dem ernsten und gediegenen Studium der Fachmänner, und England geriet auf eine Bahn des Fortschrittes in den Naturwissenschaften, die als die Erfüllung der Prophezeiung Bacos erscheint.[35]) Hier war ein echt materialistischer Geist nach allen Seiten rege, der, weit entfernt davon, zerstörend aufzutreten, vielmehr um dieselbe Zeit dies Land einer nie gesehenen Blüte entgegenführte, zu welcher in Frankreich die Splitter des erneuerten Epikureismus sich mit wachsender Bigotterie vereinigten, jenes haltlose Schwanken zwischen den Extremen herbeizuführen, welches die Zeit vor dem Auftreten Voltaires charakterisiert. Hier mußte daher der Geist der Frivolität mehr und mehr zunehmen; während er in England eine Durchgangserscheinung bildete, die beim ersten Übergang von den spiritualistischen Grundsätzen der Revolution zu den materialistischen der großen merkantilen Epoche hervortrat.

„Der Krieg zwischen Witz und Puritanismus," schreibt Macaulay von jener Zeit, „wurde bald ein Krieg zwischen Witz und Sittlichkeit. Was nur immer die heuchlerischen Puritaner mit Ehrfurcht betrachtet hatten, wurde verhöhnt; was sie verpönt hatten, wurde begünstigt. Wie jene den Mund nicht ohne eine Bibelstelle vorzubringen geöffnet hatten, so tat man es jetzt nicht ohne die derbsten Flüche. In der Poesie trat Drydens üppiger Stil an die Stelle Shakespeares, nachdem in der Zwischenzeit eine puritanische Feindschaft gegen die weltliche Poesie überhaupt alle Talente unterdrückt hatte."[36])

Um jene Zeit begann man die weiblichen Rollen auf dem Theater, die früher von Jünglingen gespielt wurden, den Schauspielerinnen zu überlassen; die Anforderungen an die Lizenz derselben stiegen immer höher, und das Theater wurde ein Mittelpunkt der Immoralität. Allein die steigende Vergnügungssucht ging mit dem steigenden Erwerbsbetrieb Hand in Hand, und bald erlangte dieser das Übergewicht. Im Wetteifer der Jagd nach Reichtum ging die Gemütlichkeit der früheren Periode mit einem Teil ihrer Laster unter, und an die Stelle des Materialismus der Lust trat der Materialismus der politischen Ökonomie.[37]) Handel und Industrie erhoben sich auf eine Höhe, die frühere Zeiten nicht hatten ahnen können. Die Verkehrsmittel wurden verbessert, längst verlassene Schächte wieder geöffnet, alles mit jener Energie, welche den Epochen materieller Schöpfungen eigen ist, und die stets, wo sie mächtig angeregt ist, auf Energie und Unternehmungsgeist in andern Beziehungen günstig zurückwirkt. Damals begannen die ungeheuren Städte Englands teils aus dem Boden hervorzuwachsen, teils sich in jenem riesigen Maßstabe zu vergrößern, der binnen weniger als zwei Jahrhunderten England zum reichsten Land der Erde machte.[38])

In England schoß die materialistische Philosophie ins Kraut; es ist keine Frage, daß der ungeheure Aufschwung des Landes mit den Taten der Philosophen und Naturforscher von Baco und Hobbes bis auf Newton ebenso innig zusammenhängt, als die französische Revolution mit dem Auftreten Voltaires. Ebenso leicht läßt sich aber übersehen, daß die Philosophie, die ins Leben aufgegangen war, *sich selbst eben damit aufgegeben hatte*. Die Vollendung des Materialismus in Hobbes ließ im Grunde keine weitere Vervollständigung der Lehre zu.

Die spekulative Philosophie dankte ab und ließ den praktischen Bestrebungen das Feld. Epikur wollte dem *einzelnen* nützen, und zwar durch seine Philosophie selbst; Hobbes suchte die *ganze Gesellschaft* zu fördern, aber nicht durch seine

Philosophie selbst, sondern durch die aus ihr abgeleiteten Resultate. Bei Epikur ist die Beseitigung der Religion der wesentliche Zweck; Hobbes braucht die Religion, und im Grunde müssen ihm diejenigen Bürger besser scheinen, welche dem öffentlichen Aberglauben von Natur huldigen, als diejenigen, welche dazu eine philosophische Vermittlung brauchen. Der Zweck des Glaubens wird für die Masse besser und billiger erreicht, wenn der Glaube sich einfach von Generation zu Generation fortpflanzt, als wenn die einzelnen Individuen erst durch Respekt vor der Autorität und Einsicht in die Notwendigkeit derselben zur Regelung ihrer religiösen Vorstellungen gelangen sollen.

Weiterhin ist aber auch die Philosophie für die gesamte Ökonomie des bürgerlichen Lebens überflüssig, sobald die Bürger das, was das Resultat derselben ist, auch ohne die Philosophie ausüben, d. h. sobald sie sich der Staatsgewalt in der Regel fügen, nur dann revoltieren, wenn sie Aussicht auf Erfolg haben, und in gewöhnlichen Zeiten ihre ganze Kraft und Tätigkeit auf materielle Verbesserung ihrer Lage, auf Erzeugung neuer Güter und Vervollkommnung bestehender Einrichtungen verwenden. Da die Philosophie nur dazu dient, dieses Verhalten als das beste und vorteilhafteste zu befördern, so wird es offenbar lediglich ersparte Arbeitskraft sein, wenn es gelingt, die Völker zu solchem Verhalten zu bewegen, ohne jedem Einzelnen die Lehre der Philosophie mitzuteilen. Nur für die Könige und ihre Ratgeber oder für die Spitzen der Aristokratie wird die Philosophie von Wert sein, da diese dafür sorgen müssen, das Ganze in seiner Richtung zu erhalten.

Diese zwingenden Folgerungen aus der Lehre unsres Hobbes sehen in der Tat aus, als ob sie aus der neueren Kulturgeschichte Englands einfach abstrahiert wären, so genau hat sich im ganzen die Nation nach dem von Hobbes vorgezeichneten Bilde entfaltet. Die höhere Aristokratie hat sich persönliche Freigeisterei, verbunden mit aufrichtiger (sollen wir sagen aufrichtig gewordener?) Hochachtung gegen die kirch-

lichen Institutionen vorbehalten. Geschäftsleute betrachten jeden Zweifel an den Wahrheiten der Religion als „unpraktisch"; für das Für und Wider ihrer theoretischen Begründung scheinen sie gar keinen Sinn zu haben, und wenn sie den „Germanism" perhorreszieren, so geschieht das weit mehr mit Bezug auf die feste Ordnung des diesseitigen, als mit Rücksicht auf die Erwartung des jenseitigen Lebens. Frauen, Kinder und Gemütsmenschen sind der Religion unbedingt hingegeben. In den untersten Schichten der Gesellschaft aber, für deren Niederhaltung das verfeinerte Gemütsleben nicht eben erforderlich scheint, besteht wieder von der ganzen Religion fast nur die Furcht vor Gott und den Geistlichen. Die spekulative Philosophie gilt als überflüssig, wo nicht gar schädlich. Der Begriff der Naturphilosophie ist in den der Physik (natural philosophy) übergegangen, und ein gemäßigter Egoismus, der sich mit dem Christentum trefflich abgefunden hat, ist in allen Schichten der Gesellschaft als einzige Grundlage der Moral für den Einzelnen wie für den Staat vollständig anerkannt.

Wir sind weit entfernt, diese ganze originelle, aber in ihrer Art mustergültige Entwicklungsweise des neueren England auf den Einfluß eines Hobbes zurückzuführen; vielmehr ist es der lebendige Grundzug der Natur dieses Volkes in dieser Entwicklungsstufe, es ist der Inbegriff aller geschichtlichen und materiellen Verhältnisse, woraus beides, die Philosophie des Hobbes und die nachfolgende Wendung des Volkscharakters herzuleiten ist. Jedenfalls dürfen wir aber Hobbes in einem höheren Lichte erblicken, wenn wir so in seiner Lehre die späteren Phänomene des englischen Volkslebens gleichsam prophetisch vorgebildet sehen.[89]) Die Wirklichkeit ist leicht paradoxer als irgendein philosophisches System, und das tatsächliche Verfahren der Menschen birgt mehr Widersprüche in sich, als ein Denker selbst mit Kunst zusammenhäufen könnte. Dafür bietet uns das orthodox-materialistische England ein schlagendes Beispiel.

Auch auf dem Gebiete der Naturwissenschaften entstand in dieser Zeit jene eigentümliche, die Gelehrten des Kontinents noch heute oft in Staunen setzende Verbindung einer durchaus materialistischen Anschauungsweise mit einem großen Respekt vor den Lehrsätzen und Gewohnheiten der religiösen Überlieferung. — Zwei Männer sind es hauptsächlich, welche diesen Geist in der nächsten Generation nach Hobbes repräsentierten: der Chemiker Robert Boyle und Isaak Newton.

Die Nachwelt sieht diese beiden Männer durch eine große Kluft getrennt. Boyle wird nur noch in der Geschichte der Chemie genannt und ist in seiner Bedeutung für das allgemeine Kulturleben der Neuzeit fast vergessen, während der Name Newtons als ein Stern erster Größe leuchtet.[40]) Die Zeitgenossen sahen die Sache nicht ganz in diesem Lichte und noch weniger wird eine genauere Geschichtsforschung bei diesem Urteile beharren dürfen. Sie wird Newton minder überschwenglich zu preisen haben, als üblich ist, während sie Boyle einen hervorragenden Ehrenplatz in der Geschichte der Wissenschaften schuldig ist; trotzdem bleibt Newton der größere, und wenn auch seine Zurückführung der Bewegung der Himmelskörper auf Gravitation als eine reife Frucht der Zeit erscheint, so war es doch nicht zufällig, daß diese gerade von einem Manne gepflückt wurde, der in so seltenem Grade mathematisches Talent, physikalische Denkweise und ausdauernde Arbeitskraft vereinigte. In der Neigung zu klarer physikalisch-mechanischer Auffassung aller Naturvorgänge stimmten Boyle und Newton vollkommen überein; und Boyle war der ältere von beiden und darf in Beziehung auf die Einführung materialistischer Grundlagen in die Naturwissenschaften als einer der mächtigsten Bahnbrecher betrachtet werden. Die Chemie beginnt mit ihm ein neues Zeitalter;[41]) der Bruch mit der Alchimie und mit den aristotelischen Begriffen wurde durch Boyle vollendet. Während so diese beiden großen Naturforscher die Philosophie eines Gassendi und Hobbes in den positiven

Wissenschaften heimisch machten und ihr durch ihre Entdeckungen den definitiven Sieg verschafften, blieben sie doch beide aufrichtig und nicht mit Hobbistischen Hintergedanken gottesgläubig. Dies war, da sie ganz in der Erscheinungswelt befangen bleiben, nicht ohne große Schwächen und Inkonsequenzen durchführbar; allein wenn sie deswegen als Philosophen tiefer stehen, so ist doch ihr Einfluß auf die Entfaltung der naturwissenschaftlichen Methode dadurch nur um so heilsamer geworden. Wie in so manchen andern Punkten, so können Boyle und Newton auch darin als tonangebend betrachtet werden, daß sie eine strenge Sonderung einführen zwischen dem fruchtbaren Felde der experimentellen Forschung und allen transzendenten, oder wenigstens für den gegenwärtigen Zustand der Wissenschaften unzugänglichen Problemen. Beide verraten daher das lebhafteste Interesse für methodologische, aber nur ein geringes für spekulative Fragen. Sie sind entschieden Empiriker und namentlich auch von Newton muß dies festgehalten werden, wenn man etwa geneigt sein möchte, wegen der großen Allgemeinheit seines Gravitationsprinzips und wegen seiner mathematischen Begabung die deduktive Seite seiner Geistestätigkeit einseitig voranzustellen.

Robert Boyle (geb. 1626) war ein Sohn des Grafen Richard von Cork und benutzte sein beträchtliches Vermögen, um ganz der Wissenschaft leben zu können. Von Natur schwermütig und zur Melancholie geneigt, nahm er die Zweifel am christlichen Glauben, welche vermutlich durch das Studium der Naturwissenschaften in ihm erregt wurden, sehr ernst, und wie er sie bei sich selbst durch Bibellesen und Nachdenken zu bekämpfen suchte, so empfand er auch das Bedürfnis, im Sinne einer Versöhnung von Glauben und Wissen auf andere zu wirken. Er stiftete zu diesem Zweck öffentliche Lehrvorträge, denen unter anderem die Abhandlungen ihre Entstehung verdanken, mittels welcher Clarke die Welt vom Dasein Gottes zu überzeugen suchte. Clarke, der aus der Weltanschauung Newtons eine natürliche Religion zurecht gemacht hatte, zog

gegen jede Ansicht, welche zu diesem System nicht passen wollte, zu Felde und schrieb daher nicht nur gegen Spinoza und Leibniz, sondern auch gegen Hobbes und Locke, die Urheber des englischen Materialismus und Sensualismus. Und doch konnte die ganze, so eigentümlich mit den religiösen Elementen verflochtene Weltanschauung der großen Naturforscher Boyle und Newton, in deren Fußtapfen er trat, nicht ohne den gleichen Materialismus zustande kommen, aus welchem dort nur andere Konsequenzen gezogen wurden.

Wenn man die religiöse, zur Grübelei geneigte Charakteranlage Boyles bedenkt, muß man um so mehr bewundern, mit welcher Geradheit des Urteils dieser Mann die Netze der Alchimie zu durchbrechen wußte. Auch läßt sich nicht leugnen, daß seine naturwissenschaftlichen Anschauungen noch hie und da, in der Chemie und namentlich in der Medizin, Spuren der Mystik an sich tragen, welche damals das Gebiet dieser Wissenschaften noch allgemein beherrschte; gleichwohl ist er gerade der einflußreichste Gegner dieser Mystik geworden. Sein „Chemista scepticus“ (1661), der schon im Titel der Überlieferung den Krieg angekündigt, wird mit Recht als ein Wendepunkt in der Geschichte der Chemie betrachtet. In der Physik hat er die wichtigsten Entdeckungen gemacht, welche zum Teil später andern zugeschrieben wurden; doch läßt sich nicht leugnen, daß seinen Theorien vielfach die nötige Klarheit und Vollendung mangelt, so daß er ungleich mehr anregt und vorbereitet, als endgültig erledigt.[42])

Was ihn bei allen Mängeln seiner Naturanlage so sicher leitete, war vor allen Dingen sein aufrichtiger Haß gegen das Phrasenwerk und Scheinwissen der Scholastik und sein ausschließliches Vertrauen auf das, was er als Ergebnis seiner Experimente[43]) vor sich sah und andern zeigen konnte. Er war unter den ersten Mitgliedern der von Karl II. gestifteten „Royal society“, und schwerlich hat irgendein andres Mitglied eifriger im Geiste ihrer Stiftung gearbeitet. Über seine Experimente führte er ein förmliches Tagebuch[44]) und unter-

ließ niemals, wenn er etwas Wichtigeres gefunden hatte, es den Fachgenossen und andern urteilsfähigen Personen zu eignem Augenschein vorzulegen. Durch dies Verfahren allein schon verdient er eine Stelle in der Geschichte der neueren Naturwissenschaften, welche ihre jetzige Höhe nicht hätten erreichen können, ohne zum Experiment auch die stetige Kontrolle des Experimentes hinzuzufügen.

Diese Richtung auf das Experiment wird nun aber sehr wesentlich unterstützt durch die materialistische Anschauung vom Wesen der Naturkörper. In dieser Beziehung ist besonders seine Abhandlung vom Ursprung der Formen und Qualitäten[45]) von Interesse. Hier nennt er eine Reihe von Gegnern des Aristoteles, deren Werke alle ihm genützt hätten, aber mehr als aus allen andern habe er doch aus Gassendis kleinem, aber äußerst reichhaltigem Kompendium der Philosophie Epikurs gewonnen; Boyle bedauert, sich die Anschauungen desselben nicht früher angeeignet zu haben.[46]) Dasselbe Lob der Philosophie Epikurs finden wir auch in andern Abhandlungen Boyles, freilich verbunden mit den lebhaftesten Protesten gegen die atheistischen Konsequenzen derselben. Wir haben gesehen, daß man bei Gassendi an der Aufrichtigkeit dieses Protestes zweifeln kann; bei Boyle ist keine Rede davon. Dieser vergleicht das Weltall mit der künstlichen Uhr im Münster zu Straßburg;[47]) es ist ihm ein großer, nach festen Gesetzen sich bewegender Mechanismus, aber gerade deshalb muß es, wie die Uhr zu Straßburg, einen intelligenten Urheber haben. Boyle verwirft unter allen Elementen des Epikureismus am meisten die empedokleische Lehre vom Entstehen des Zweckmäßigen aus dem nicht Zweckmäßigen. Seine Weltanschauung begründet, genau wie diejenige Newtons, die Teleologie auf den Mechanismus selbst. Ob hier der Verkehr mit dem jüngeren Zeitgenossen Newton, der auch auf Gassendi große Stücke hielt, auf Boyle eingewirkt, oder ob umgekehrt Newton mehr von Boyle entlehnt hat, wissen wir nicht mit Bestimmtheit zu sagen; genug, daß beide Männer

darin übereinstimmten, daß sie den ersten Ursprung der Atombewegung Gott zuschrieben, und daß sie auch späterhin noch Gott modifizierende Eingriffe in den Gang der Natur beilegten, daß sie aber die gewöhnliche Regel alles dessen, was in der Natur geschieht, in den mechanischen Gesetzen der Atombewegung suchten.

Die absolute Unteilbarkeit, von welcher die Atome Demokrits ihren Namen haben, wird von den Neueren durchweg am ehesten preisgegeben. Hier ist entweder die Rücksicht maßgebend, daß doch Gott, der die Atome erschaffen, sie auch müsse teilen können, oder es ist jener Relativismus im Spiel, der am bewußtesten bei Hobbes hervortritt: man läßt auch in den Elementen der Körperwelt kein absolut Kleinstes mehr zu. Boyle kümmert sich um diesen Punkt wenig. Er bezeichnet seine Ansicht als „philosophia corpuscularis", ist aber weit entfernt davon, sich den großen Modifikationen, welche Descartes mit der Atomistik vorgenommen hatte, anzuschließen. Er schreibt der Materie Undurchdringlichkeit zu und glaubt an den leeren Raum, welchen Descartes bestritt. Wegen dieser Frage geriet er auch mit Hobbes, der im luftleeren Raum nur eine feinere Luftart suchte, in eine ziemlich bittre Polemik.[48]) Jedem kleinsten Bruchteile der Materie schreibt Boyle seine bestimmte Gestalt, Größe und Bewegung zu; wo mehrere derselben zusammentreten, kommt außerdem ihre Lage im Raum und die Ordnung, in welcher sie verbunden sind, in Betracht. Aus den Verschiedenheiten dieser Elemente werden dann, ganz wie bei Demokrit und Epikur, die verschiedenen Eindrücke der Körper auf die Sinnesorgane des Menschen abgeleitet.[49]) Ein weiteres Eintreten auf psychologische Fragen lehnt jedoch Boyle überall ab; er befasse sich nur mit der Welt, wie sie am Abende des vorletzten Schöpfungstages gewesen sei, d. h. soweit wir sie schlechthin als ein System körperlicher Dinge betrachten dürfen.[50]) Das Entstehen und Vergehen der Dinge ist für Boyle, wie für die Atomistiker des Altertums, nichts als Verbindung und Trennung der Teile, und im gleichen

Lichte betrachtet er — Wunder allezeit vorbehalten[51]) — auch die Prozesse des organischen Lebens.[52]) Den von Descartes allgemein hingestellten Satz, daß im Tode die Maschine des Körpers nicht etwa bloß von der treibenden Kraft der Seele verlassen, sondern in ihren inneren Teilen zerstört sei, führt Boyle mit physiologischen Belegen aus und zeigt, daß zahlreiche Erscheinungen, welche man der Tätigkeit der Seele zugeschrieben habe, rein körperlicher Natur seien.[53]) Mit gleicher Klarheit bekämpft er als einer der ersten Stimmführer der iatromechanischen Richtung die übliche Lehre von den Arzneimitteln und Giften, denen man die Wirkung, welche sie auf den menschlichen Körper ausüben, z. B. Schweiß zu treiben, zu betäuben usw., als eine besondre Kraft und Eigenschaft beilegt, während die Wirkung doch nur das Ergebnis des Zusammentreffens der allgemeinen Eigenschaften jener Stoffe mit der Beschaffenheit des Organismus ist. Sogar dem zerstoßenen Glase habe man noch eine besondre „facultas deleteria" beigelegt, statt sich einfach an die Tatsache zu halten, daß die kleinen Glassplitter die Eingeweide verletzen.[54]) In einer Reihe kleinerer Abhandlungen sucht Boyle, dessen Eifer in diesen methodischen Fragen fast ebenso groß war, wie sein Fleiß in der positiven Forschung, die mechanische Natur der Wärme, des Magnetismus und der Elektrizität, der Veränderung der Aggregatzustände usw. nachzuweisen. Hier muß er denn freilich sehr häufig nach der Weise Epikurs, wenn auch mit sehr geläuterten Anschauungen, bei der Erörterung bloßer Möglichkeiten stehen bleiben, allein diese Erörterungen genügen überall für seinen nächsten Zweck: die Verbannung der verborgenen Qualitäten und substantiellen Formen und die Durchführung des Gedankens einer anschaulichen Kausalität im ganzen Gebiete der Naturvorgänge.

Weniger vielseitig, aber intensiver war die Wirkung Newtons für die Herstellung einer mechanischen Auffassung des Weltganzen. Nüchterner in seiner Theologie als Boyle, und den Orthodoxen sogar als „Sozinianer" verdächtig, geriet

Newton erst in hohem Alter und bei abnehmender Geisteskraft in jene Neigung zu mystischen Spekulationen über die Offenbarung Johannis,[55]) welche mit seinen großen wissenschaftlichen Taten einen so seltsamen Kontrast bildet. Sein Leben war bis zur Vollendung aller großen Resultate seiner Forschung ein stilles Gelehrtenleben mit voller Muße zur Entfaltung seines staunenswerten mathematischen Talentes und zur ruhigen Vollendung großartiger und weitaussehender Arbeiten; dann plötzlich mit einer glänzenden äußeren Stellung für seine Leistungen belohnt,[56]) lebte er noch eine lange Reihe von Jahren, ohne den Ergebnissen seiner wissenschaftlichen Arbeiten noch Wesentliches hinzuzufügen. Als Knabe soll er sich nur durch mechanische Fertigkeiten ausgezeichnet haben. Still und schwächlich tat er sich weder in der Schule hervor, noch entwickelte er irgendwelche Fähigkeiten für das Geschäft seiner Eltern; als er aber in seinem 18. Lebensjahre (1660) in das Trinity College zu Cambridge gebracht wurde, setzte er bald seinen Lehrer in Erstaunen durch die Leichtigkeit und Selbständigkeit, mit welcher er sich die Lehrsätze der Geometrie aneignete. Er gehört also in die Reihe jener für Mathematik gleichsam besonders organisierten Köpfe, an denen das siebzehnte Jahrhundert — wie wenn eine allgemeine Entwicklung der europäischen Menschheit dahin gedrängt hätte — einen so überraschenden Reichtum entfaltete. Auch zeigt eine genauere Betrachtung seiner Leistungen, daß fast überall die geniale und zugleich ausdauernde mathematische Arbeit der durchschlagende Punkt war. Schon im Jahre 1664 erfand Newton seine Fluxionsrechnung, die er erst zwanzig Jahre später, als ihm Leibniz den Ruhm der Erfindung zu entreißen drohte, veröffentlichte. Fast ebenso lang trug er die Idee der Gravitation mit sich herum, allein während die Fluxionen sofort sich in der Anwendung bei seinen Rechnungen glänzend bewährten, bedurfte es für den Beweis der Einheit zwischen Fallbewegung und Attraktion der Himmelskörper erst noch einer mathematischen Leistung, für welche einstweilen die Prämissen

fehlten. Die Ruhe aber, mit welcher Newton beide große Entdeckungen so lange Zeit für sich behielt, die eine, um sie im stillen zu benutzen, die andre, um sie reifen zu lassen, verdient unsre Bewunderung und erinnert in auffallender Weise an die gleiche Geduld und Ausdauer seines großen Vorläufers Kopernikus. Aber auch darin kann man einen großen Charakterzug Newtons erblicken, daß er die Entdeckung des Zusammenhangs zwischen dem Fallgesetze und den elliptischen Bahnen der Weltkörper, als er der Sache sicher war und die Rechnung vollendet vor sich hatte, doch nicht isoliert veröffentlichte, sondern sie in das große Werk seiner „Principia“ (1687) verwob, welches alle mit der Gravitation in Verbindung stehenden mathematischen und physikalischen Fragen in solcher Allgemeinheit behandelte, daß Newton ihm mit Recht den stolzen Titel der „mathematischen Prinzipien der Naturphilosophie“ geben konnte.

Noch wichtiger wurde ein andrer Zug des gleichen Geistes. Wir haben bereits angedeutet, daß Newton weit davon entfernt war, in der Attraktion jene „Grundkraft aller Materie“ zu erblicken, als deren Entdecker man ihn jetzt zu preisen pflegt. Wohl aber hat er die Annahme einer solchen universalen Anziehungskraft dadurch befördert, daß er seine unreifen und unklaren Vermutungen über die materielle Ursache der Attraktion vollkommen beiseite ließ und sich rein an das hielt, was er beweisen konnte: die mathematischen Ursachen der Erscheinungen unter Voraussetzung irgendeines Prinzips der Annäherung, welches umgekehrt mit dem Quadrate der Entfernung wirkt, seine Natur sei in physikalischer Hinsicht, welche sie wolle.

Wir stoßen hier auf einen der wichtigsten Wendepunkte in der ganzen Geschichte des Materialismus. Um ihn in das richtige Licht zu setzen, müssen wir einige Bemerkungen über die wahre Leistung Newtons einflechten.

Wir haben uns heute so sehr an die abstrakte, oder vielmehr in einem mystischen Dunkel zwischen Abstraktion und kon-

kreter Fassung schwebende Vorstellung von Kräften gewöhnt, daß wir gar nichts Anstößiges mehr darin finden, ein Teilchen der Materie ohne unmittelbare Berührung auf ein andres wirken zu lassen. Man kann sich sogar einbilden, mit dem Satze: „keine Kraft ohne Stoff" etwas sehr Materialistisches ausgesprochen zu haben, während man doch Stoffteilchen ganz ruhig durch den leeren Raum hin ohne irgendein materielles Band aufeinander wirken läßt. Von einer solchen Vorstellungsweise waren die großen Mathematiker und Physiker des siebzehnten Jahrhunderts weit entfernt. Sie waren alle darin noch echte Materialisten im Sinne des antiken Materialismus, daß sie nur bei unmittelbarer Berührung der Teile eine Wirkung annahmen. Der Stoß der Atome oder der Zug durch hakenförmige Teile, also nur eine Modifikation des Stoßes, waren das Urbild jedes Mechanismus, und auf Mechanismus zielte die ganze Bewegung der Wissenschaft ab.

In zwei wichtigen Punkten war nun das mathematisch formulierte Gesetz der physikalischen Erklärung vorangeeilt: in den Keplerschen Gesetzen und in dem von Galilei entdeckten Fallgesetze. Diese Gesetze ängstigten daher die ganze wissenschaftliche Welt mit der Frage nach der Ursache, natürlich der physikalischen, der mechanisch, also aus dem Stoß kleiner Körperchen erklärbaren Ursache der Fallbewegung und der Bewegung der Himmelskörper. Insbesondere war die „Ursache der Gravitation" vor und nach Newton geraume Zeit ein Lieblingsgegenstand der theoretischen Physik. Auf diesem allgemeinen Boden der physikalischen Spekulation war natürlich auch der Gedanke der wesentlichen Identität beider Kräfte ein sehr naheliegender, gab es doch im Grunde schon für die Voraussetzung der damaligen Atomistik überhaupt nur eine einzige Grundkraft in allen Naturerscheinungen. Aber diese Kraft wirkte unter sehr verschiedenen Verhältnissen und Formen, und man begnügte sich damals schon nicht mehr mit den blassen Möglichkeiten der epikureischen Physik. Man verlangte die Konstruktion, den Beweis, die mathematische Formel.

In der konsequenten Durchführung dieser Forderung liegt das Übergewicht Galileis über Descartes, Newtons und Huyghens' über Hobbes und Boyle, welche sich noch in weit ausgesponnenen Erklärungen der Art, wie die Sache *sein könnte*, gefielen. Nun geschah es aber in Konsequenz dieses Strebens bei Newton zum drittenmal, daß die mathematische Konstruktion der physikalischen Erklärung vorauneilte, und diesmal sollte dieser Umstand eine Bedeutung gewinnen, welche Newton selbst nicht ahnte.

Jene große Generalisation also, welche man mit der Erzählung vom *Apfelfall*[57]) feiert, war keineswegs die Hauptsache in Newtons Entdeckung. Abgesehen von der eben hervorgehobenen Einwirkung der Theorie haben wir auch hier Spuren genug davon, daß die Idee eines Hinausreichens der Schwere in den Weltraum nicht ferne lag. Ist doch schon im Altertum der Gedanke aufgetaucht, daß der Mond auf die Erde fallen würde, wenn er nicht durch den Umschwung in der Schwebe gehalten würde.[58]) Newton kannte die Zusammensetzung der Kräfte,[59]) und so lag es für ihn auf der Hand, jenen Gedanken fortzubilden zu der Annahme: der Mond *fällt wirklich* gegen die Erde. Aus dieser Fallbewegung und einer geradlinigen in der Richtung der Tangente setzt sich die Bahn des Mondes zusammen.

Als persönliche Leistung einer großen wissenschaftlichen Kraft betrachtet, war hier der Gedanke selbst weniger bedeutend als die *an dem Gedanken geübte Kritik*. Newton legte bekanntlich seine Rechnungen zurück, weil das Ergebnis keine genaue Übereinstimmung mit der Bewegung des Mondes ergab.[60]) Newton scheint die Differenz, ohne seinen Grundgedanken gänzlich aufzugeben, im Einfluß irgendeiner andern, ihm unbekannten Wirkung gesucht zu haben, da er aber ohne genaue Kenntnis dieser störenden Kraft seinen Beweis nicht führen konnte, so blieb die ganze Sache einstweilen liegen. Später gab bekanntlich die Picardsche Gradmessung (1670) den Beweis, daß die Erde größer sei, als man bisher ange-

nommen, und die Berichtigung dieses Faktors gab den Rechnungen Newtons die erwünschte Genauigkeit.

Von großer Wichtigkeit, sowohl für die Beweisführung, als auch namentlich wegen der weit führenden Konsequenzen war die Annahme Newtons, daß die Gravitation eines Himmelskörpers nichts sei als die Summe der Gravitation aller seiner einzelnen Massenteile. Es ergab sich daraus unmittelbar die Folgerung, daß auch die terrestrischen Massen gegeneinander gravitieren, und weiterhin, daß auch die kleinsten Teilchen dieser Massen einander anziehen. So entstand die erste Grundlage der Molekularphysik. Aber auch hier lag die Generalisation selbst so nahe, daß sie für jeden Anhänger der Atomistik oder der Korpuskulartheorie mit Händen zu greifen war. Die Wirkung des Ganzen konnte nichts anderes sein, als die Summe der Wirkungen seiner Teile. Glaubt man aber, eben die Atomistik hätte diese Lehre unmöglich machen müssen, weil sie alles auf den Stoß der Atome begründet, während es sich hier um „Anziehung" handelt, so verwechselt man wieder dasjenige, was uns seit Kant und Voltaire als „die Lehre Newtons" geläufig ist, mit Newtons wirklicher Ansicht von diesen Dingen.

Hier muß man sich erinnern, wie schon Hobbes die Atomistik umgestaltet hatte! Seine Relativierung des Atombegriffes trug ihre physikalischen Früchte in der bestimmteren Unterscheidung des Äthers von der „ponderablen" Materie. Es kann nach Hobbes Körper geben, welche für unsere Sinne unerkennbar klein sind, und welche in gewisser Hinsicht mit Recht Atome genannt werden können. Gleichwohl sind dann neben diesen wieder andere anzunehmen, welche im Vergleich mit ihnen verschwindend klein sind, neben diesen wieder im gleichen Verhältnisse noch kleinere und so bis ins Unendliche. Die Physik braucht einstweilen nur das erste Glied dieser Reihe, um die Urbestandteile aller Körper in schwere, d. h. der Gravitation unterworfene Atome aufzulösen und neben ihnen andere, unendlich viel feinere, nicht schwere und dennoch

materielle, denselben Gesetzen des Stoßes, der Bewegung usw. unterworfene Teilchen anzunehmen. In diesen wurde die Ursache der Schwere gesucht, und kein hervorragender Physiker dachte damals an eine andere Art der Ursache, als an den Mechanismus der Stoßbewegung.

Descartes stand also mit seiner Ableitung der Schwere aus dem Stoß ätherischer Körperchen[61]) durchaus nicht vereinzelt. Es ist heutzutage üblich geworden, seine verwegenen Hypothesen gegenüber den Demonstrationen eines Huyghens und Newton sehr scharf zu beurteilen; darüber vergißt man anzuerkennen, was unzweifelhaft der Fall ist, daß die Männer in der einheitlichen und mechanischen, zwar anschaulich mechanischen Auffassung der Naturvorgänge doch alle mit Descartes übereinstimmten, durch die Schule sie gegangen waren.

Die jetzt herrschende Annahme einer Wirkung in die Ferne hielt man einfach für absurd. Newton machte davon Ausnahme. Wiederholt erklärt er im Laufe seines großen Werkes, daß er die unbekannten physikalischen Ursachen der Schwere aus methodischen Gründen beiseite lasse, aber in ihrem Vorhandensein nicht zweifle. So bemerkt er z. B., daß er die Zentripetalkräfte als Anziehungen betrachte, „ob sie vielleicht, wenn wir uns der Sprache der Physik bedienen wollen, richtiger Anstöße (impulsus) genannt werden könten."[62]) Ja, als der Eifer seiner Anhänger dazu übergehen die Schwere für eine Grundkraft aller Materie zu erklären (womit dann jede weitere mechanische Erklärung von dem Stoße „imponderabler" Teilchen abgeschnitten war), sah sich Newton veranlaßt, noch im Jahre 1717, in der Vorrede zur zweiten Auflage seiner Optik, ausdrücklich gegen diese Anschauung zu protestieren.[63])

Schon bevor diese letzte Erklärung Newtons erschien, hatte äußerte sein großer Vorgänger und Zeitgenosse Huygens, er könne nicht glauben, daß Newton die Schwere als eine wesentliche Eigenschaft der Materie betrachte. Derselbe

ghens erklärte aber auch im ersten Kapitel seiner Abhandlung über das Licht rund heraus, daß in der wahren Philosophie die Ursachen aller natürlichen Wirkungen „per rationes mechanicas“ erklärt werden müßten. Man sieht jetzt, wie diese Anschauungen zusammenhängen, und man begreift, daß auch Männer wie Leibniz und Johann Bernoulli an dem neuen Prinzip Anstoß nahmen; ja, daß der letztere sogar nicht abließ, zu versuchen, ob sich nicht aus Descartes' Prinzipien eine mathematische Konstruktion ableiten ließe, welche den Tatsachen ebenfalls genügte.[64])

Alle diese Männer wollten die Mathematik von der Physik nicht trennen, und als physikalisch vermochten sie die Lehre Newtons nicht zu begreifen.

Es trat hier die gleiche Schwierigkeit ein, welche sich der Lehre des Kopernikus entgegengestellt hatte, und doch war der Fall in einem sehr wesentlichen Punkte verschieden. In beiden Fällen galt es, ein Vorurteil der Sinne zu überwinden, allein bei der Umdrehung der Erde konnte man doch schließlich die Sinne selbst wieder zu Hilfe ziehen, um sich zu überzeugen, daß wir nur relative, nicht absolute Bewegung empfinden. Hier galt es, sich eine physikalische Grundvorstellung anzueignen, welche dem anschaulichen Prinzip aller Physik widersprach und noch heute widerspricht.[65]) Newton selbst teilte, wie wir gesehen haben, dies Bedenken vollkommen, allein er rannte entschlossen die mathematische Konstruktion, die er geben konnte, von der physikalischen, die er nicht fand, und damit wurde er wider Willen zum Begründer einer neuen, den offenbaren Widerspruch in die ersten Elemente aufnehmenden Weltanschauung. Sein „hypotheses non fingo“ warf die alte Grundlage des theoretischen Materialismus zu Boden, in demselben Augenblick, in welchem sie bestimmt schien, ihre höchsten Triumphe zu feiern.[66])

Wir haben schon angedeutet, daß Newtons eigentümliche Leistung vor allen Dingen in dem durchgeführten mathematischen Beweise zu suchen ist. Auch der Gedanke, daß die

Keplerschen Gesetze durch eine Zentralkraft zu erklären seien, die umgekehrt mit dem Quadrate der Entfernung proportional ist, war mehreren englischen Mathematikern gleichzeitig aufgegangen.[67]) Newton war aber nicht nur der erste, der zum Ziele gelangte, sondern er löste auch die Aufgabe mit einer so großartigen Allgemeinheit und Sicherheit und entwickelte gleichsam beiläufig eine solche Fülle von Lichtstrahlen über alle Teile der Mechanik und Physik, daß die Prinzipien ein bewundernswertes Buch sein würden, auch wenn der Hauptsatz der neuen Lehre sich nicht in so glänzender Weise bewährt hätte, wie es in Wirklichkeit der Fall gewesen ist. Sein Beispiel soll die englischen Mathematiker und Physiker so geblendet haben, daß sie an Selbständigkeit verloren und auf längere Zeit den Deutschen und Franzosen die Führung in den mechanischen Naturwissenschaften überlassen mußten.[68])

Aus dem Triumph der rein mathematischen Leistung erwuchs so in seltsamer Weise eine neue Physik. Man beachte wohl, daß ein rein mathematisches Band zwischen zwei Erscheinungen, wie Fall der Körper und Bewegung des Mondes, nur insofern zu jener großen Generalisation führen konnte, als eine gemeinsame, durch das ganze Weltall hin wirkende materielle Ursache der Erscheinungen vorausgesetzt wurde. Der Gang der Geschichte hat diese unbekannte materielle Ursache eliminiert und das mathematische Gesetz selbst in den Rang der physikalischen Ursache eingesetzt. Der Stoß der Atome sprang um in einen einheitlichen Gedanken, der als solcher ohne alle materielle Vermittlung die Welt regiert. Was Newton für eine so große Absurdität erklärte, daß kein philosophisch denkender Kopf darauf verfallen könnte,[69]) das preist die Nachwelt als Newtons große Entdeckung der Harmonie des Weltalls! Und richtig verstanden ist es auch seine Entdeckung, denn diese Harmonie ist dieselbe, einerlei, ob eine alles durchdringende feine Materie sie nach den Gesetzen des Stoßes bewirke, oder ob die Massenteilchen ohne alle materielle Vermittlung ihre Bewegung nach dem mathematischen Gesetze richten. Will man in letzterem

Falle die „Absurdität" beseitigen, so muß man den Gedanken beseitigen, daß ein Ding da wirke, wo es nicht ist; d. h. der ganze Begriff des „Wirkens" der Atome aufeinander fällt als ein Anthropomorphismus dahin, und selbst der Begriff der Kausalität muß eine abstraktere Form annehmen.

Der englische Mathematiker Cotes, welcher im Vorwort zu der von ihm besorgten zweiten Auflage der Prinzipien (1713) die Schwere zur Grundeigenschaft aller Materie machte, begleitete diesen seitdem herrschend gewordenen Gedanken mit einer Philippika gegen die Materialisten, welche alles durch Notwendigkeit, nichts durch den Willen des Schöpfers entstehen lassen. Ihm scheint es ein besonderer Vorzug des Newtonschen Systems, daß es alles aus der freiesten Absicht Gottes entstehen lasse. Die Naturgesetze, meint Cotes, verraten viele Spuren der weisesten Absicht, aber keine Spur von Notwendigkeit.

Noch war seitdem kein halbes Jahrhundert verflossen, als Kant in seiner „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels" (1755) mit der Popularisierung der Newtonschen Lehre jene kühne Erweiterung verband, die man gegenwärtig als die Kant-Laplacesche Hypothese zu bezeichnen pflegt. In der Vorrede zu diesem Werke anerkennt Kant, daß seine Theorie mit derjenigen des Epikur, Leucipp und Demokrit viele Ähnlichkeit habe.[70]) Niemand dachte mehr daran, in der allgemeinen Anziehung materieller Teile etwas anderes zu sehen, als ein mechanisches Prinzip, und heutzutage wird von den Materialisten mit Vorliebe dem Newtonschen Weltsystem die Rolle zugewiesen, welche man bis in das 18. Jahrhundert hinein der antiken Atomistik zuwies. Es ist die Theorie des Entstehens aller Dinge aus Notwendigkeit kraft einer Eigenschaft, welche aller Materie als solcher zukommt.

Die religiöse Richtung Newtons und Boyles trennte sich in der Wirkung ihrer Arbeiten auf den allgemeinen Kulturfortschritt leicht und schnell von der wissenschaftlichen Bedeutung ihrer Errungenschaften. Auf England selbst scheint sie

jedoch nachgewirkt zu haben, wie denn auch jene seltsame Mischung von Materialismus und Religiosität von Anfang an als ein dem englischen Boden eigentümliches Produkt betrachtet werden darf. Gleichwohl mag der konservative Zug in ihrem Charakter auch einigermaßen mit der Zeit und den Verhältnissen, unter welchen sie lebten und wirkten, zusammenhängen. Buckle hat die interessante Bemerkung gemacht, daß die Revolutionszeit, und namentlich die mächtigen politischen und sozialen Stürme der ersten Revolution in England einen großen und durchgreifenden Einfluß auf die Gesinnung der Schriftsteller geübt haben, namentlich durch Erschütterung der Autoritäten und Weckung des skeptischen Geistes.[71]) Er betrachtet auch Boyles Skeptizismus in der Chemie als eine Frucht des Zeitgeistes, zumal unter Karl II. die Bewegung der Revolution wenigstens in einer Hinsicht ununterbrochen weiter ging: in der Ausbreitung des Geistes der experimentellen Forschung. Anderseits darf man freilich auch bemerken, daß die Blütezeit der Forschungen Boyles und Newtons eben doch in die vergleichsweise ruhige und reaktionäre Periode zwischen den beiden Revolutionsstürmen fällt, und daß sie persönlich von der Politik wenig berührt wurden.[72]) Ganz anders griffen die politischen Kämpfe ein in das Leben des Mannes, der nach Baco und Hobbes als der hervorragendste Träger der philosophischen Bewegung in England zu betrachten ist, und dessen Einfluß auf den Kontinent bedeutender war, als der seiner beiden Vorgänger.

John Locke (geb. 1632), das Haupt der englischen Sensualisten, steht auch zur Geschichte des Materialismus in mannigfacher Beziehung. Seinem Lebensalter nach zwischen Boyle und Newton stehend, übte er seine größte Tätigkeit doch erst, nachdem Newton die seinige in der Hauptsache geschlossen hatte, und auf seine schriftstellerische Tätigkeit übten die Ereignisse, welche die zweite englische Revolution herbeiführten und begleiteten, einen entscheidenden Einfluß. Für Locke wurde, wie für Hobbes, der Eintritt in eine der ersten

Familien Englands zur Grundlage seiner späteren Lebensstellung. Gleich Hobbes wurde er auf der Universität zu Oxford in die Philosophie eingeweiht, allein die Geringschätzung der scholastischen Bildung, welche bei Hobbes erst spät sich festsetzte, begleitete ihn schon während seiner Studienzeit. Descartes, den er damals kennen lernte, übte einigen Einfluß auf ihn, allein bald wandte er sich der Medizin zu, wie er denn auch zunächst als ärztlicher Ratgeber in das Haus des Lord Ashley (des nachmaligen Grafen von Shaftesbury) eintrat. In seiner Auffassung der Medizin harmonierte er trefflich mit dem berühmten Arzte Sydenham, der damals eine ähnliche Reform der verwilderten Heilkunde von England aus anbahnte, wie später Boerhaave von den Niederlanden her. Schon hier zeigt er sich als der Mann von gesundem Menschenverstande, dem Aberglauben und der Metaphysik gleich abgeneigt. Auch trieb Locke mit Eifer Naturwissenschaften. So finden wir in Boyles Werken ein viele Jahre hindurch von Locke geführtes Tagebuch über Beobachtungen der Luft mittels Barometer, Thermometer und Hygrometer. Lord Ashley lenkte jedoch seine Aufmerksamkeit auf politische und religiöse Fragen, denen er dann auch ein ebenso andauerndes als intensives Interesse zuwandte.

Stand Hobbes auf der Seite des Absolutismus, so gehörte Locke der liberalen Richtung an; ja man hat ihn vielleicht nicht mit Unrecht als den Vater des neueren Konstitutionalismus bezeichnet. Der Grundsatz von der Trennung der gesetzgebenden und der ausübenden Gewalt, welcher gerade während der Lebenszeit Lockes in England sich praktische Geltung verschaffte, wurde von ihm zuerst in theoretischer Bestimmtheit entwickelt.[73]) Mit seinem Freunde und Beschützer Lord Shaftesbury wurde Locke, nachdem er eine kurze Zeit lang eine Stelle im Ministerium des Handels bekleidet hatte, in den Strudel der Opposition fortgerissen. Lange Jahre lebte er auf dem Kontinent, teils in freiwilliger Verbannung, teils geradezu von der Regierung verfolgt. In dieser Schule stählte sich sein

Eifer für die Toleranz und die bürgerliche Freiheit. Das Anerbieten mächtiger Freunde, die ihm die Verzeihung des Hofes erwirken wollten, schlug er mit Berufung auf seine Schuldlosigkeit aus, und erst die Revolution von 1688 gab ihn seinem Vaterlande wieder.

Schon im ersten Beginn seiner politischen Tätigkeit, im Jahre 1669, arbeitete Locke eine Konstitution für die Provinz Carolina in Nordamerika aus, die sich jedoch schlecht bewährte und dem späteren gereiften Liberalismus Lockes wenig entspricht. Um so bedeutender sind dagegen seine Abhandlungen über das Münzwesen, welche zwar in einseitiger Weise das Interesse der Staatsgläubiger wahrnahmen, aber in der Diskussion eine solche Fülle von lichtvollen Bemerkungen entwickelten, daß man sie als wichtige Vorläufer der englischen Nationalökonomie betrachten darf.[74])

Wir haben hier also wieder einen jener englischen Philosophen vor uns, die, mitten im Leben stehend und mit reicher Weltkenntnis ausgerüstet, sich der Lösung abstrakter Fragen zuwandten. Locke entwarf sein berühmtes Werk über die menschliche Erkenntnis schon im Jahre 1670, und erst zwanzig Jahre später wurde es in seinem vollen Umfange veröffentlicht. Wirkte auch hierauf die Abwesenheit des Verfassers von seinem Vaterlande, so ist es doch keinem Zweifel unterworfen, daß Locke sich beständig mit dem einmal erfaßten Gedanken beschäftigte und seinem Werke immer größere Vollkommenheit zu geben suchte.

Wie er durch einen einfachen Anlaß — durch einen resultatlosen Streit einiger Freunde — auf die Frage nach dem Ursprung und den Grenzen der menschlichen Erkenntnis gekommen sein will,[75]) so bedient er sich auch allenthalben einfacher, aber durchschlagender Gesichtspunkte bei seinen Untersuchungen. Wir haben in Deutschland noch heutzutage sogenannte Philosophen, welche in einer Art von metaphysischer Tölpelhaftigkeit große Abhandlungen über die Vorstellungsbildung schreiben — wohl gar noch mit dem Anspruch auf

„exakte Beobachtung mittels des inneren Sinns" —, ohne auch nur daran zu denken, daß es, vielleicht in ihrem eignen Hause, Kinderstuben gibt, in welchen man wenigstens die Symptome der Vorstellungsbildung mit seinen Augen und Ohren beobachten kann. Dergleichen Unkraut kommt in England nicht auf. Locke beruft sich in seinem Kampf gegen die angebornen Vorstellungen auf Kinder und Idioten. Alle Ungebildeten sind ohne Ahnung von unsern abstrakten Sätzen, und doch sollen diese angeboren sein? Den Einwand, daß jene Vorstellungen zwar im Verstande seien, aber ohne dessen Wissen, bezeichnet er als widersinnig. Eben das wird ja gewußt, was im Verstande ist. Auch kann man nicht sagen, daß die allgemeinen Sätze gleich mit dem Beginn des Verstandesgebrauches zum Bewußtsein kämen. Vielmehr ist die Erkenntnis des Speziellen früher. Längst bevor das Kind den logischen Satz des Widerspruchs kennt, weiß es, daß süß nicht bitter ist.

Locke zeigt, daß der wirkliche Weg der Verstandesbildung der umgekehrte ist. Es finden sich nicht zuerst gewisse allgemeine Sätze im Bewußtsein ein, die sich sodann durch die Erfahrung mit speziellem Inhalte erfüllen, sondern die Erfahrung, und zwar die sinnliche Erfahrung ist der erste Ursprung unsrer Erkenntnisse. Zuerst geben uns die Sinne gewisse einfache Ideen, ein Ausdruck, der bei Locke ganz allgemein ist und etwa das besagt, was die Herbartianer „Vorstellungen" nennen. Solche einfache Ideen sind die Töne, die Farben, das Widerstandsgefühl des Tastsinnes, die Vorstellungen der Ausdehnung und der Bewegung. Wenn die Sinne solche einfache Ideen häufig gegeben haben, so entsteht die Zusammenfassung des Gleichartigen und dadurch die Bildung der abstrakten Vorstellungen. Zur Empfindung (Sensation) gesellt sich die innere Wahrnehmung (Reflexion), und dies sind „die einzigen Fenster", durch welche das Dunkel des ungebildeten Verstandes erhellt wird. Die Ideen der Substanzen, der wechselnden Eigenschaften und der Verhältnisse

sind zusammengesetzte Ideen. Wir kennen von den Substanzen im Grunde nur ihre Attribute, welche aus einfachen Sinneseindrücken, als Tönen, Farben usw. entnommen werden. Nur dadurch, daß diese Attribute sich häufig in einer gewissen Verbindung zeigen, kommen wir dazu, uns die zusammengesetzte Idee einer Substanz, welche den wechselnden Erscheinungen zugrunde liegt, zu bilden. Selbst Gefühle und Affekte entspringen aus der Wiederholung und mannigfachen Verbindung der einfachen, durch die Sinne vermittelten Empfindungen.

Jetzt erst gewannen die alten aristotelischen oder vermeintlich aristotelischen Sätze, daß die Seele ursprünglich eine „tabula rasa" sei, und daß nichts im Geiste sein könne, was nicht vorher in den Sinnen war, die Bedeutung, welche man ihnen heutzutage beizulegen pflegt, und in diesem Sinne können diese Sätze auf Locke zurückgeführt werden.[76])

Indem nun der menschliche Geist, der sich den Sinneseindrücken und auch der Bildung zusammengesetzter Ideen gegenüber bloß rezeptiv verhält, dazu fortschreitet, die gewonnenen abstrakten Ideen durch Worte zu fixieren und diese Worte nun willkürlich zu Gedanken zu verbinden, gerät er auf die Bahn, wo die Sicherheit der natürlichen Erfahrung aufhört. Je weiter sich der Mensch vom Sinnlichen entfernt, desto mehr unterliegt er dem Irrtum, und die Sprache ist die wichtigste Trägerin desselben. Sobald die Worte als adäquate Bilder von Dingen genommen, oder mit wirklichen anschaulichen Dingen verwechselt werden, während sie doch nur willkürliche, mit Vorsicht zu gebrauchende Zeichen für gewisse Ideen sind, ist das Feld zahlloser Irrtümer erschlossen. Lockes Vernunftkritik läuft daher in eine Kritik der Sprache aus, die ihrem Grundgedanken nach wohl von höherem Wert ist, als irgendein andrer Teil des Systems. In der Tat ist die wichtige Unterscheidung des rein logischen und des psychologisch-historischen Elementes in der Sprache von Locke angebahnt, aber, von den Vorarbeiten der Linguistiker abgesehen, bisher

kaum wesentlich gefördert worden. Und doch sind weitaus die meisten Schlüsse, welche in den philosophischen Wissenschaften überhaupt angewandt werden, logische Vierfüßer, weil Begriff und Wort beständig verwechselt werden. — Die alte materialistische Ansicht von der bloß konventionellen Geltung der Worte verwandelt sich also bei Locke in das Streben, die Worte bloß konventionell zu machen, weil sie nur in dieser Beschränkung einen sichern Sinn haben.

Im letzten Buche untersucht Locke das Wesen der Wahrheit und unseres Erkenntnisvermögens. Wahrheit ist die richtige Verbindung von Zeichen (z. B. Worten), welche ein Urteil bilden. Wahrheit in bloßen Worten kann übrigens rein chimärisch sein. Der Syllogismus hat wenig Nutzen, denn unser Denken bezieht sich mittelbar oder unmittelbar stets auf einzelnes. „Offenbarung" kann uns keine einfache Vorstellung geben und daher auch unser Wissen nicht wahrhaft erweitern. Glauben und Denken verhalten sich so, daß letzteres allein maßgebend ist, so weit es reicht; doch werden schließlich von Locke einige Dinge anerkannt, welche die Vernunft übersteigen und daher Gegenstände des Glaubens sind. Die begeisterte Überzeugung aber ist kein Zeichen der Wahrheit; auch über die Offenbarung muß die Vernunft richten, und die Schwärmerei ist kein Zeugnis für den göttlichen Ursprung einer Lehre.

Von großem Einfluß waren ferner Lockes Briefe über die Toleranz (1685—1692), die Gedanken über die Erziehung (1693), die Abhandlung über die Regierung (1689) und das vernunftmäßige Christentum (1695); doch gehören alle diese Schriften nicht in die Geschichte des Materialismus. Mit sicherm Blick hatte Locke den Punkt erkannt, wo die vererbten mittelalterlichen Institutionen faul waren: die Vermischung der Politik und der Religion und die Verwendung der Staatsgewalt zur Behauptung oder Vertilgung von Ansichten und Meinungen.[77]) Es ist selbstverständlich, daß mit Erreichung der Ziele, welche Locke erstrebte, mit der Trennung der Kirche vom Staat und mit der Ein-

führung allgemeiner Toleranz in Sachen der Lehrmeinungen, auch die Stellung des Materialismus eine andre werden mußte. Das frühere Versteckenspielen mit der eignen Ansicht, welches sich bis tief in das achtzehnte Jahrhundert hinein fortsetzte, mußte allmählich schwinden. Der Deckmantel einfacher Anonymität wurde am längsten beibehalten; allein auch dieser schwand, als anfangs die Niederlande, später der Staat Friedrichs des Großen den Freidenkern sicheres Asyl boten, bis endlich die französische Revolution dem alten System den Todesstoß versetzte.

Unter den englischen Freidenkern, welche sich an Locke anschlossen und seine Gedanken weiterführten, kommt keiner dem Materialismus näher als John Toland, vielleicht der erste, welcher den Gedanken faßte, auf eine rein naturalistische, wenn nicht materialistische Lehre einen neuen religiösen Kultus zu begründen. In seiner Abhandlung „Clidophorus", d. h. der Schlüsselträger, erwähnt er die Sitte der alten Philosophen, eine exoterische und eine esoterische Lehre aufzustellen, von denen die erstere für das große Publikum, die letztere aber nur für den eingeweihten Schülerkreis Geltung hatte. Hierauf sich beziehend schaltet er im dreizehnten Kapitel der Abhandlung folgende Mitteilung ein: „Mehr als einmal habe ich angedeutet, daß die äußere und innere Lehre jetzt so gebräuchlich sind als je, obwohl die Unterscheidung nicht so offen und ausdrücklich anerkannt wird, wie bei den Alten. Dies erinnert mich daran, was mir ein naher Verwandter von Lord Shaftesbury erzählte. Als der letztere sich eines Tages mit Major Wildmann über die mancherlei Religionen in der Welt unterhielt, kamen sie zuletzt zu dem Schluß, daß ungeachtet jener unzähligen, durch das Interesse der Priester und die Unwissenheit der Völker geschaffenen Teilungen doch alle weisen Männer der nämlichen Religion angehörten. Da tat eine Dame, die bisher mehr auf ihre Handarbeit als auf die Unterhaltung zu achten schien, mit einiger Bekümmernis die Frage, welche Religion das sei? worauf Lord Shaftesbury

rasch zur Antwort gab: „Madame, das sagen die weisen Männer niemals." — Toland billigt dies Verfahren, glaubt aber ein unfehlbares Mittel zur Verallgemeinerung der Wahrheit angeben zu können: „Man lasse jedermann seine Gedanken frei aussprechen, ohne daß er jemals gebrandmarkt oder gestraft wird, außer für gottlose Handlungen, indem man spekulative Ansichten von jedem, der will, billigen oder widerlegen läßt: dann seid ihr sicher, die ganze Wahrheit zu hören; bis dann aber nur sehr kümmerlich oder dunkel, wenn überhaupt."

Toland selbst hat seine esoterische Lehre in dem anonym erschienenen Pantheistikon („Kosmopolis 1720") offen genug dargelegt. Er verlangt darin unter gänzlicher Beseitigung der Offenbarungen und des Volksglaubens eine neue Religion, welche mit der Philosophie übereinstimmt. Sein Gott ist das All, aus dem alles geboren wird und zu dem alles zurückkehrt. Sein Kultus gilt der Wahrheit, Freiheit und Gesundheit, den drei höchsten Gütern des Weisen. Seine Heiligen und Kirchenväter sind die erhabenen Geister und die vorzüglichsten Schriftsteller aller Zeiten, besonders des klassischen Altertums; aber auch diese sollen keine Autorität, welche den freien Geist des Menschen fesseln dürfte. In der Sokratischen Liturgie ruft der Vorsteher: „Schwöret auf keines Meisters Worte!" Und die Antwort schallt ihm aus der Gemeinde entgegen: „Selbst nicht auf die Worte des Sokrates."[78])

Im Pantheistikon hält sich übrigens Toland in einer solchen Allgemeinheit der Anschauung, daß sein Materialismus nicht bestimmt hervortritt. Was hier z. B. nach Cicero (Acad. Quaest. I, c. 6 u. 7) über das Wesen der Natur, die Einheit von Kraft und Stoff (vis und materia) gelehrt wird, ist in der Tat mehr pantheistisch als materialistisch; dagegen finden wir eine materialistische Naturlehre in zwei Briefen an einen Spinozisten niedergelegt, welche den Letters to Serena (London 1704) angehängt sind. Serena, deren Namen die Briefsammlung trägt, ist Sophie Charlotte, Königin von Preußen, deren Freundschaft mit Leibniz bekannt ist, und die auch

unsern Toland, der längere Zeit in Deutschland lebte, huldreich aufgenommen und seine Ansichten mit Interesse gehört hatte. Die drei ersten, an Serena gerichteten Briefe der Sammlung sind allgemeinen Inhaltes; doch bemerkt Toland in der Vorrede ausdrücklich, daß er mit der erlauchten Dame auch über andere, weit interessantere Gegenstände korrespondiert habe, daß er aber von diesen Briefen keine Reinschrift besitze und deshalb die beiden andern Briefe anfüge. Der erste derselben enthält eine Widerlegung Spinozas, welche von der Unmöglichkeit ausgeht, nach Spinozas System die Bewegung und innere Mannigfaltigkeit der Welt und ihrer Teile zu erklären. Der zweite Brief trifft den Kernpunkt der ganzen materialistischen Frage. Er könnte die Überschrift „Kraft und Stoff" tragen, wenn man nicht die wirkliche Überschrift „Bewegung als wesentliche Eigenschaft der Materie" (Motion essential to matter) noch deutlicher nennen müßte.

Wiederholt haben wir gesehen, wie tief der alte Begriff der Materie als einer toten, starren und trägen Substanz in alle metaphysischen Fragen eingreift. Diesem Begriff gegenüber hat der Materialismus einfach recht. Es handelt sich hier nicht um verschiedene gleich wohlbegründete Standpunkte, sondern um verschiedene Grade der wissenschaftlichen Erkenntnis. Wenn auch die materialistische Weltanschauung noch einer ferneren Läuterung bedarf, so wird diese doch niemals rückwärts führen können. Als Toland seine Briefe schrieb, hatte man sich bereits seit mehr als einem halben Jahrhundert an die Atomistik Gassendis gewöhnt; die Undulationstheorie von Huyghens hatte einen tiefen Blick in das Leben der kleinsten Teile eröffnet, und wenn auch erst siebzig Jahre später durch Priestleys Entdeckung des Sauerstoffes das erste Glied der endlosen Kette der chemischen Vorgänge erfaßt wurde, so war doch das Leben der Materie bis in die kleinsten Teile erfahrungsmäßig festgestellt. Newton, der von Toland stets mit größter Hochachtung erwähnt wird, hatte freilich durch die Annahme des ursprünglichen Stoßes und durch die Schwach-

heit, mit der er eine zeitweise Nachhilfe des Schöpfers für den Gang seiner Weltmaschine in Anspruch nahm, der Materie ihre Passivität gelassen; allein der Gedanke der Attraktion als Eigenschaft aller Materie emanzipierte sich bald von dem eitlen Flickwerk, das der theologisch befangene Sinn Newtons ihm angehängt hatte. Die Welt der Gravitation lebte in sich, und es ist nicht zu verwundern, daß die Freigeister des achtzehnten Jahrhunderts, Voltaire an der Spitze, sich als die Apostel der Newtonschen Naturphilosophie betrachten.

Toland geht, gestützt auf Andeutungen Newtons, zu der Behauptung über, daß kein Körper in absoluter Ruhe ist;[79]) ja, in tiefsinniger Anwendung des altenglischen Nominalismus, der diesem Volke für die Naturphilosophie einen so großen Vorsprung verlieh, erklärt er schon Aktivität und Passivität, Ruhe und Bewegung für bloß relative Begriffe, während die ewige innere Tätigkeit der Materie in gleicher Kraft walte, wenn sie einen Körper andern Kräften gegenüber vergleichsweise in Ruhe hält, als wenn sie ihm eine beschleunigte Bewegung verleiht.

„Jede Bewegung ist passiv in Beziehung auf den Körper, welcher sie gibt, und aktiv in Beziehung auf den Körper, welchen sie demnächst bestimmt. Nur der Umstand, daß man die relative Bedeutung solcher Wörter in eine absolute verwandelt, hat die meisten Irrtümer und Streitigkeiten über diesen Gegenstand veranlaßt.“ [80]) Unhistorisch, wie seine meisten Zeitgenossen verkennt Toland, daß die absoluten Begriffe naturwüchsig sind, die relativen dagegen erst ein Produkt der Bildung und der Wissenschaft. „Die Bestimmungen der Bewegung in den Teilen der festen und ausgedehnten Materie bilden das, was wir die Naturerscheinungen nannten, denen wir Namen geben und Zwecke, Vollkommenheit oder Unvollkommenheit zuschreiben, je nachdem sie unsre Sinne affizieren, unsern Körper Schmerz oder Lust verursachen und zu unserer Erhaltung oder Zerstörung beitragen; allein wir benennen sie nicht immer nach ihren wirklichen Ursachen oder nach der Art, wie sie einander

hervorbringen, wie die Elastizität, die Härte, Weichheit, Flüssigkeit, Quantität, Figur und Verhältnisse besonderer Körper. Im Gegenteil schreiben wir häufig manche Besonderheiten der Bewegung gar keiner Ursache zu, wie die willkürlichen Bewegungen der Tiere. Denn wiewohl diese Bewegungen von Gedanken begleitet sein mögen, so haben sie doch, als Bewegungen betrachtet, ihre physischen Ursachen. Wenn ein Hund einen Hasen verfolgt, so wirkt die Gestalt des äußeren Objektes mit ihrer ganzen Gewalt von Stoß oder Anziehung auf die Nerven, welche so mit den Muskeln, Gelenken und andern Teilen geordnet sind, daß sie mannigfache Bewegungen in der tierischen Maschine möglich machen. Und jeder, der auch nur einigermaßen die Wechselwirkung der Körper aufeinander durch unmittelbare Berührung oder durch die unbemerklichen Teilchen, die beständig von ihnen ausströmen, versteht und mit dieser Kenntnis diejenige der Mechanik, Hydrostatik und Anatomie verbindet, wird überzeugt sein, daß alle die Bewegungen des Sitzens, Stehens, Liegens, Aufstehens, Laufens, Gehens und dergleichen mehr ihre eigentümliche, äußerliche, materielle und verhältnismäßige Bestimmung haben."[81])

Eine größere Deutlichkeit kann niemand verlangen. Toland betrachtet offenbar den Gedanken als eine den materiellen Bewegungen im Nervensystem inhärierende begleitende Erscheinung, wie etwa das Leuchten infolge eines galvanischen Stromes. Die willkürlichen Bewegungen sind Bewegungen des Stoffes, welche nach denselben Gesetzen entstehen wie alle anderen, nur in komplizierteren Apparaten.

Wenn Toland sich demnächst noch hinter eine weit allgemeiner gehaltene Äußerung Newtons verschanzt und endlich sich dagegen ausdrücklich verwahrt, daß sein System die Annahme einer regierenden Vernunft überflüssig mache, so können wir nicht umhin, dabei uns an seine Unterscheidung der exoterischen und esoterischen Lehre zu erinnern. Das anonym erschienene und daher wohl als esoterisch zu betrachtende Pantheistikon verehrt keinen transzendenten Weltgeist irgendwelcher

Art, sondern nur das All, in unabänderlicher Einheit von Geist und Materie. So viel aber dürfen wir jedenfalls aus der Schlußbetrachtung des merkwürdigen Briefes entnehmen, daß Toland die gegenwärtige Welt nicht gleich den Materialisten des Altertums als nach unzähligen unvollkommenen Versuchen zufällig geworden betrachtet, sondern eine großartige, dem All unabänderlich innewohnende Zweckmäßigkeit annimmt.[82])

Toland gehört zu jenen wohltuenden Erscheinungen, bei denen wir eine bedeutende Persönlichkeit in voller Harmonie aller Seiten des menschlichen Wesens vor uns sehen. Nach einem vielbewegten Leben genoß er in heiterer Seelenruhe die abgeschiedene Stille des Landlebens. Kaum ein Fünfziger, wurde er von einer Krankheit ergriffen, die er mit der Ruhe eines Weisen ertrug. Wenige Tage vor seinem Tode verfaßte er seine Grabschrift; er nahm Abschied von seinen Freunden und entschlummerte in ungetrübtem Frieden des Geistes.

Anmerkungen.

1) Gassendi ist allerdings, was in der 1. Aufl. der Gesch. d. Mat. nicht genug hervortritt, ein Vorläufer Descartes' und von Baco von Verulam unabhängig. Descartes, der sonst nicht eben zur Anerkennung anderer sehr geneigt war, betrachtet Gassendi als eine Autorität in naturwissenschaftlichen Dingen (vgl folgende Stellen aus seinen Briefen: Oeuvres, ed. Cousin, VI, p. 72, 83, 97, 121) und wir dürfen mit höchster Wahrscheinlichkeit annehmen, daß er auch die „Exercitationes paradoxicae" (1624) kannte und selbst vom Inhalte der fünf verbrannten Bücher durch mündliche Überlieferung etwas mehr wußte, als uns heutzutage in dem bloßen Inhaltsverzeichnisse erhalten ist. Später freilich, als Descartes aus Furcht vor der Kirche eine Welt erfand, welche auf wesentlich anderen Grundlagen als den Gassendischen ruhte, änderte er auch seinen Ton in Beziehung auf Gassendi; zumal seit er durch seinen Versuch, zwischen Wissenschaft und Kirchenlehre einen Kompromiß zu finden, ein großer Mann geworden war. — Durch die strengere Auffassung des Verhältnisses zwischen Gassendi und Descartes wird aber das Recht des ersteren, als erster Vertreter einer sich in die Gegenwart hinein fortpflanzenden Weltanschauung zu gelten, nur um so klarer; denn Descartes tritt auch, je näher man ihn betrachtet, desto bestimmter in Beziehung zur Ausbildung und Fortpflanzung materialistischer Denkweise. Äußerte doch Voltaire in seinen „Elementen der Newtonschen Philosophie" (Oeuvres compl. v. 1784 t. 31, c. 1), er habe viele Personen gekannt, die der Cartesianismus dahin gebracht habe, keinen Gott anzunehmen! — Unbegreiflich ist, wie Schaller in seiner Gesch. d. Naturphil., Leipzig 1841, Hobbes vor Gassendi setzen konnte. Allerdings ist jener den Jahren nach der ältere, allein er ist ebenso ungewöhnlich spät zur Entwicklung gekommen, wie Gassendi ungewöhnlich früh und während

ihres Zusammenlebens in Paris war Hobbes entschieden der Lernende, ganz abgesehen von Gassendis längst erschienenen schriftstellerischen Arbeiten.

2) Naumann in seinem Grundr. d. Thermochemie, Braunschweig 1869, einem Werke von großem wissenschaftlichem Verdienste, bemerkt mit Unrecht S. 11: „So gut wie nichts hat aber die chemische Atomtheorie mit der schon von Lucrez und Demokrit aufgestellten atomistischen Lehre gemein.“ Die historische Kontinuität, welche wir im Verfolg nachweisen werden, ist schon eine Gemeinschaft bei aller Verschiedenheit des Endproduktes von dem Anfang der Entwicklungsreihe. Beide Anschauungen haben aber außerdem auch noch das gemein, daß sie, was Fechner als die Hauptsache bei der Atomistik bezeichnet, diskrete Massenteilchen annehmen. Ist dies nun auch dem Chemiker vielleicht nicht in gleichem Maße Hauptsache, wie dem Physiker, so bleibt es doch ein wesentlicher Punkt; um so wesentlicher, je mehr man gerade, mit Naumann, beflissen ist, die chemischen Erscheinungen aus physikalischen Vorgängen zu erklären. Es ist auch nicht richtig (a. a. O. S. 10 und 11), daß vor Dalton niemand die Berechtigung und Anwendbarkeit der Atomistik an den Tatsachen nachgewiesen habe. Dies ist schon unmittelbar nach Gassendi von Boyle für die Chemie und von Newton für die Physik geschehen, und wenn es nicht im Sinne der heutigen Wissenschaft geschehen ist, so darf man nicht vergessen, daß auch Daltons Theorie heutzutage ein überwundener Standpunkt ist. — Mit Recht verlangt Naumann (mit Fechner, Atomenlehre, 1855, S. 3), um die heutige Atomistik zu bestreiten, gelte es erst, sie zu kennen. Man kann aber auch sagen, um die Verwandtschaft der antiken Atomistik mit der modernen zu bestreiten, gelte es erst, außer den naturhistorischen auch die historischen Tatsachen zu kennen.

3) De vita et moribus Epicuri IV, 4: „Dico solum, si Epicurus quibusdam Religionis patriae interfuit caeremoniis, quas mente tamen improbaret, videri posse, illi quandam excusationis speciem obtendi. Intererat enim, quia jus civile et tranquillitas publica illud ex ipso exigebat: Improbabat, quia nihil cogit animum Sapientis, ut vulgaria sapiat. Intus, erat sui juris, extra, legibus obstrictus societatis hominum. Ita persolvebat eodem tempore quod

et aliis debebat, et sibi. ... Pars haec tum erat Sapientiae, ut philosophi sentirent cum paucis, loquerentur vero, agerentque cum multis.“ Hier scheint namentlich der letzte Satz wohl besser auf die Zeit Gassendis zu passen als auf Epikur, der sich doch schon einer großen Lehr- und Redefreiheit erfreute und auch Gebrauch davon machte. Hobbes (Leviathan cap. 32) behauptet, daß der Gehorsam gegen die Staatsreligion auch die Pflicht in sich schließe, ihren Lehren nicht zu widersprechen. Dies befolgte er auch wörtlich, machte sich aber kein Gewissen daraus, für diejenigen, welche Schlüsse zu ziehen imstande sind, gleichzeitig der ganzen Religion den Boden zu entziehen. — Der Leviathan erschien 1651; die erste Auflage der Schrift de vita et moribus Epicuri 1647; doch ist hier auf die Priorität des Gedankens wohl kein Gewicht zu legen; er lag ganz in der Zeit, und in diesen allgemeinen Fragen (wo nicht Mathematik und Naturwissenschaft ins Spiel kamen) war Hobbes ohne Zweifel längst selbständig, als er Gassendi kennen lernte.

4) Man beachte den ungewöhnlich feierlichen Ton, in welchem Gassendi gegen Schluß des Vorwortes zu seiner Schrift de vita et moribus Epicuri die Kirchenlehre vorbehält: „In Religione Majores, hoc est Ecclesiam Catholicam, Apostolicam et Romanam sequor, cuius hactenus decreta defendi ac porro defendam, nec me ab illa ullius unquam docti aut indocti separabit oratio.“

5) De vita et moribus Epicuri, Schluß der Vorrede (an Luiller): „Habes ipse jam penes te duplicem illius effigiem, alteram ex gemma expressam, quam dum Lovanio facerem iter, communicavit mecum vir ille eximius Erycius Puteanus, quamque etiam in suis epistolis cum hoc eulogio evulgavit: „Intuere, mi amice, et in lineis istis spirantem adhuc mentem magni viri. Epicurus est; sic oculos, sic ora ferebat. Intuere imaginem dignam istis lineis, istis manibus, et porro oculis omnium.“ Alteram expressam ex statua, Romae ad ingressum interioris Palatii Ludovisianorum hortorum exstante, quam ad me misit Naudaeus noster (der Herausgeber der im vor. Abschnitt erwähnten Abhandlung des Hieronymus Rorarius!) usus opera Henrici Howenii in eadem familia Cardinalitia pictoris. Tu huc inserito utram voles, quando

et non male altera, ut vides, refert alteram, et memini utramque congruere cum alia in amplissimo cimeliarcho Viri nobilis Casparis Monconisii Lierguii, propraetoris Lugdunensis, asservata."

6) Exercitationes Paradoxicae adversus Aristoteleos. Hagae Comitum 1656, praef.: „uno verbo docet (1. VII.) Epicuri de voluptate sententiam: ostendendo videlicet, qua ratione summum bonum in voluptate constitutum sit et quemadmodum laus virtutum actionumque humanarum ex hoc principio dependeat."

7) Das Beispiel „ich gehe spazieren, also bin ich" rührt nicht von Gassendi her, sondern von Descartes, der es, übrigens dem Sinne dieses Einwandes durchaus entsprechend, in seiner Entgegnung anwendet.

8) Buckle, hist. of civil. II, p. 281 ed. Brockhaus.

9) Die Priorität für diese Bemerkung scheint übrigens **Kant** zu gebühren, der in der Krit. d. r. Vern. Elementarl. II, 2, 2, 1. Hauptst. (Paralogismen d. r. Vern.) äußert: „Durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denket, wird nun nichts weiter als ein transzendentales Subjekt der Gedanken vorgestellt = x, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können." Gleichwohl behält Lichtenbergs Fassung, welche die Erschleichung des Subjektes auf einfachste Weise, ohne alle Anlehnung an ein System, evident macht, ihre großen Verdienste. — Beiläufig sei hier erwähnt, daß der Versuch, aus dem Zweifel selbst das Dasein der Seele zu erweisen, zuerst in auffallender Übereinstimmung mit dem „Cogito ergo sum" vom Kirchenvater **Augustinus** angestellt wurde, der im 10. Buch de trinitate folgendermaßen argumentiert: „Si quis dubitat, vivit; si dubitat, unde dubitet meminit; si dubitat, dubitare se intelligit." Diese Stelle findet sich zitiert in der einst viel verbreiteten „Margarita philosophica" (1486, 1503 und öfter) im Anfange des 10. Buches, de anima. Descartes, der auf die Übereinstimmung derselben mit seinem Prinzip aufmerksam gemacht wurde, scheint sie nicht gekannt zu haben; er räumt ein, daß Augustinus in der Tat auf diesem Wege die Gewißheit unsrer Existenz habe beweisen wollen; er selbst aber habe

diese Schlußweise benutzt, um zu zeigen, daß jenes Ich, welches denkt, eine immaterielle Substanz sei." Descartes hebt also ganz richtig gerade dasjenige als sein besonderes Eigentum hervor, was am offenbarsten erschließen ist. Vgl. Oeuvres, tome 8, ed. Cousin, p. 421.

10) In der Abhandlung „de motu impresso a motore translato", welche angeblich gegen den Willen des Verfassers zugleich mit einem Briefe Galileis über die Vereinbarkeit der H. Schrift mit der Lehre von der Bewegung der Erde in Lyon 1649 gedruckt wurde.

11) Dabei ist mir jedoch sehr zweifelhaft, ob die Darstellung in Ueberwegs Grundriß, III, S. 15 u. f. richtig ist, welche vermutlich zum Teil auf einem Mißverständnis der Darstellung in der 1. Aufl. der Gesch. d. Mat., zum Teil aber auch auf einem wirklichen Irrtum dieser Darstellung beruht. Ueberweg sagt von Gassendi: „Sein Atomismus ist ein lebensvollerer als der des Epikur. Die Atome besitzen nach Gassendi Kraft und selbst Empfindung: wie den Knaben das Bild des Apfels bewegt von seinem Wege abzubiegen und sich dem Baume zu nähern, so bewegt den geworfenen Stein die zu ihm hingelangende Einwirkung der Erde, von der geraden Linie abzubiegen und sich der Erde zu nähern." Irrtümlich scheint hauptsächlich die Verlegung der Empfindung in die Atome, welche in der 1. Aufl. der Gesch. d. Mat. S. 125 angenommen war, während ich bei der Revision nicht imstande bin, dafür einen Beweis zu finden. Der Irrtum scheint dadurch entstanden, daß Gassendi allerdings bei der schwierigen Frage, wie das Empfindende aus dem Nichtempfindenden hervorgehe, in einem sehr bemerkenswerten Punkte über Lucrez hinausgeht. Ich bedaure freilich, hier nur Bernier, abrégé de la philos. de Gassendi VI, p. 48 u. f. zitieren zu können, da mir bei der Revision keine vollständige Ausgabe der Werke Gassendis zu Gebote steht und der Druck nicht länger verschoben werden kann. Es heißt a. a. O.: „En second lieu" (unter den Gründen, welche Lucrez nicht angeführt hat, aber nach Gassendi hätte anführen können) que toute sorte de semence estant animée, et que non seulement les animaux qui naissent de l'accouplement, mais ceux mesme qui s'engendrent de la pourriture estant formés de petites

molécules seminales qui ont esté assemblées, et formées ou dès le commencement du Monde, ou depuis. on ne peut pas absolument dire que les choses sensibles se fassent de choses insensibles, mais plutost qu' elles se font de choses qui bien qu' elles ne sentent pas effectivement, sont néanmoins, ou contiennent en effet les principes du sentiment, demesme que les principes du feu sont contenus, et cachés dans les veines des cailloux, ou dans quelque autre matière grasse." Gassendi nimmt hier also wenigstens die Möglichkeit an, daß organische Keime, mit der Anlage zur Empfindung, von Anbeginn der Schöpfung an bestehen. Diese Keime sind aber trotz ihrer (mit der Kosmogonie Epikurs natürlich unvereinbaren) Ursprünglichkeit nicht Atome, sondern schon Atomverbindungen, wenn auch einfachster Art. — Ein Mißverständnis läge in der Deutung des Bildes vom Knaben, der einen Apfel sieht, auf eine rein geistige Wirkung. Damit soll zunächst nur ein komplizierterer Prozeß der Anziehung, die gleichwohl auf physischem Wege vor sich geht, angedeutet werden. Fraglich bleibt jedoch allerdings, ob Gassendi hier den Materialismus mit gleicher Konsequenz durchgeführt hat, wie Descartes in den „passiones animae", wo alles auf Druck und Stoß der Körperchen zurückgeführt ist.

12) Voltaire berichtet in seinen Elem. der Phil. Newtons (Oeuvres compl., 1784, t. 31, p. 37): „Newton suivait les anciennes opinions de Démocrite, d'Epicure et d'une foule de philosophes rectifiées par notre célèbre Gassendi. Newton a dit plusieurs fois à quelques Français qui vivent encore, qu'il regardait Gassendi comme un esprit très-juste et très-sage, et qu'il ferait gloire d'être entièrement de son avis dans toutes les choses dont on vient de parler."

13) Bernier, abrégé de la phil. de Gassendi, Lyon 1684, VI. p. 32—34.

14) Joannis Launoii de varia Aristotelis in academia Pariensi fortuna, cap. XVIII; S. 328 der von mir benutzten Ausgabe von 1720, Wittenberg.

15) In der ersten Auflage war hier noch beigefügt, daß diese Theorie besser auf die Napoleonische Politik unsrer Tage

gepaßt hätte. Dieser Ausdruck würde Mißverständnissen unterworfen sein, seitdem die Familie Bonaparte in ihrer Politik sich einem gewissen Legitimismus zu nähern sucht. Einfacher ist der Hinweis darauf, daß diese Prinzipien des Leviathan in der Tat noch besser mit dem Despotismus Cromwells in Einklang zu bringen sind, als mit den Ansprüchen der Stuarts auf ihr angeborenes göttliches Recht.

16) Die Definition war in der 1. Auflage stärker abgekürzt, um die Hauptsache, den Übergang der Philosophie in Naturwissenschaft, möglichst übersichtlich hervortreten zu lassen. Sie lautet wörtlich: „Philosophia est effectuum seu Phaenomenon ex conceptis eorum causis seu generationibus, et rursus generationum, quae esse possunt, ex cognitis effectibus per rectam ratiocinationem acquisita cognitio.“ Will man die in dieser Definition zugleich angedeutete Methode näher ins Auge fassen, so sind die Worte „conceptis“ und „quae esse possunt“ keineswegs überflüssig. Sie bezeichnen in bestimmtem Gegensatze zur Baconischen Induktion das Wesen der hypothetisch-deduktiven Methode, welche mit einer Theorie beginnt und dieselbe an der Erfahrung prüft und berichtigt. Vgl. das im Text weiterhin über die Stellung von Hobbes zu Baco und Descartes Bemerkte. Die zitierten Stellen finden sich in dem Buche de corpore, I, 1; opera lat. ed. Molesworth vol. I, p. 2 u. 3.

17) Mit Recht weisen Kuno Fischer und Kirchmann bei der Übersetzung dieser Stelle (René Descartes' Hauptschriften, S. 57 und Phil. Bibl., René Descartes' phil. Werke I, S. 70 u. f.) auf die Verwandtschaft zwischen Descartes und Baco hin. Wenn jedoch letzterer (a. a. O. Anm. 35) Descartes als Empiriker in Anspruch nehmen und sogar das „Cogito ergo sum“ (als Resultat der Selbstbeobachtung!) aus dieser Tendenz ableiten will, so wird dabei die Natur des deduktiven Verfahrens, welches sich auf dem einen Gebiete an der Erfahrung regeln kann, auf dem andern aber nicht, gänzlich verkannt. Descartes selbst war darüber im Jahre 1637 noch klar genug, daher er für seine physikalischen Theorien eine objektive Gültigkeit in Anspruch nahm, für seine transzendenten Spekulationen aber nicht.

18) Entscheidend ist namentlich folgende Stelle der dissertatio

de methodo (gegen Schluß): „Rationes enim mihi videntur in iis (den „hypotheses" der Dioptrik usw.) tali serie connexae, et sicut ultimae demonstrantur a primis, quae illarum causae sunt, ita reciproce primae ab ultimis, quae ipsarum sunt effecta, probentur. Nec est quod quis putet, me hic in vitium, quod Logici Circulum vocant, incidere; nam cum experientia maximam effectuum istorum partem certissimam esse arguat, causae a quibus illos elicio, non tam iis probandis quam explicandis inserviunt, contraque ipsae ab illis probantur."

19) An den Earl of Devonshire, London, 23. April 1655. — Opera lat. ed. Molesworth vol. I.

20) Die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit bekämpft Hobbes im Leviathan, cap. 42; III p. 410 u. ff. ed. Molesworth. — Diese Polemik bildet einen Teil der ausführlichen Bekämpfung der vom Kardinal Bellarmin vertretenen jesuitischen Lehre von der päpstlichen Oberhoheit über alle Fürsten der Erde. Die ganze Bekämpfung zeigt, daß Hobbes die in diesen Aussprüchen liegenden Gefahren, welche erst in unsrer Zeit für jedermann sichtbar hervortreten, in ihrer vollen Bedeutung erkannte.

21) Schaller, Gesch. d. Naturphil., Leipzig 1841, S. 82. — Übrigens ist bei Schaller keine genauere Erörterung dieses Gegenstandes zu suchen; geistreich und in der Hauptsache gewiß treffend beurteilt Kuno Fischer (Baco von Verulam, S. 393 u. ff.) die Stellung von Moral und Religion bei Hobbes; nur in der zu einseitigen Ableitung dieser ganzen Richtung von Baco, während Descartes schlechthin als Gegensatz gefaßt wird, liegt ein Mangel, welcher aus der Hegelschen Methode einer zwar lichtvollen, aber nicht selten die vielfach verschlungenen Fäden gewaltsam durchschneidenden Klassifizierung hervorgeht. Damit hängt zusammen, daß Kuno Fischer, der doch sonst solche Erscheinungen mit feinem Takt zu erfassen weiß, die weltmännische Frivolität, welche sich bei Descartes hinter seiner ehrfurchtsvollen Unterordnung unter das Urteil der Kirche verbirgt, nicht erkannt hat. Völlig erheuchelt war die religiöse Gesinnung auch bei Hobbes kaum; wenigstens war er sicher ein ehrlicher Parteimann für seine vaterländische Kirche gegenüber dem Katholizismus, und wohl auch nur in diesem Sinne waren Männer wie Mersenne und

Descartes — in geringerem Grade auch Gassendi — eifrige Katholiken.

22) Die Formel, aus welcher die Einheit des Staates erwächst, lautet: „Ego huic homini, vel huic coetui, autoritatem et jus meum regendi meipsum concedo, ea conditione, ut tu quoque tuam autoritatem et jus tuum tui regendi in eundem transferas." Indem jeder zu jedem diese Worte spricht, wird die atomistische Menge zu einer Einheit, die man Staat nennt. „Atque haec est generatio magni illius Leviathan, vel ut dignius loquar, mortalis Dei." — Leviathan cap. 17, III, p. 131 ed. Molesworth. — Über die natürliche Gleichheit aller Menschen (im Gegensatze zu Aristoteles, der geborene Herren und Sklaven annimmt) vgl. ebendas. cap. 15; p. 118.

23) Solange der Staat nicht dazwischen tritt, heißt nach Hobbes für jeden Menschen dasjenige gut, was Gegenstand seiner Begierde ist (Leviathan c. 6; III, p. 42 ed. Molesworth). Das Gewissen ist nichts als das geheime Bewußtsein des Menschen von seinen Taten und Worten, und dieser Ausdruck wird oft mißbräuchlich auf Privatmeinungen angewandt, die nur aus Eigensinn und Eitelkeit für unverbrüchlich gehalten werden (a. a. O. c. 7; p. 52). Daß der Privatmann sich zum Richter über gut und böse aufwirft und es für Sünde hält, etwas gegen sein Gewissen zu tun, wird zu den schlimmsten Verstößen gegen den bürgerlichen Gehorsam gezählt (c. 29; p. 232).

24) Leviathan c. 6; p. 45: „Metus potentiarum invisibilium, sive fictae illae sint, sive ab historiis acceptae sint publice, religio est; si publice acceptae non sint, superstitio." Hobbes setzt allerdings hinzu: „Quando autem potentiae illae re vera tales sunt, quales accepimus, vera religio; allein dieser Zusatz rettet nur den Schein, denn da der Staat allein festsetzt, welche Religion gelten soll und ihm um des Staatszwecks willen nicht widersprochen werden darf, so ist auch selbstverständlich der Begriff der „vera religio" ein relativer, was er um so ruhiger sein darf, da ja wissenschaftlich über Religion überhaupt nichts zu sagen ist.

25) Vgl. Kuno Fischer, Baco von Verulam, S. 404. — Leviathan c. 32: III, p. 266

26) Vgl. Leviathan cap. 4; III, p. 22: „Copia haec omnis ... interiit penitus ad turrem Babel, quo tempore Deus omnem hominem sermonis sui, propter rebellionem, oblivione percussit.“ Ebendas. cap. 37; pag. 315: „Potestatem ergo illi dedit Deus convertendi virgam, quam in manu habebat, in serpentem, et rursus serpentem in virgam“ usw.

27) In diesem Sinne verfährt Hobbes z. B. auch bei der Frage nach der Entstehung der Religion. Diese wird von vornherein aus irgendeiner natürlichen Eigenschaft des Menschen abgeleitet (vgl. Lev. c. 12 zu Anfang), worunter die Neigung zu vorschnellen Schlüssen usw. Summarisch heißt es sodann (p. 89): In diesen vier Stücken, Furcht vor Geistern, Unkenntnis der „causae secundae“, Verehrung dessen, was man fürchtet, und Deutung von Zufällen als Vorzeichen besteht der natürliche Ursprung („semen naturale“) der Religion.

28) Vgl. u. a. folgende Stellen des Leviathan Opera lat. III, p. 64 u. f. p. 207 die Worte: „Miracula enim, ex quo tempore nobis Christianis positae sunt leges divinae, cessaverunt.“ „Miracula narrantibus credere non obligamur.“ „Etiam ipsa miracula non omnibus miracula sunt.“

29) Vgl. z. B. Leviathan c. 32; p. 276: „Libri testamenti novi ab altiore tempore derivari non possunt, quam ab eo, quo rectores ecclesiarum collegerant“ und das Folgende.

30) De corpore IV, 27, I, p. 362—364 ed. Molesworth. — Hier findet sich auch (p. 364) der in methodischer Hinsicht sehr bemerkenswerte Satz: „Agnoscunt mortales magna esse quaedam, etsi finita, ut quae vident ita esse; agnoscunt item infinitam esse posse magnitudinem eorum quae non vident; medium vero esse inter infinitum et eorum quae vident cogitantve maximum, non statim nec nisi multa eruditione persuadentur.“ — Wo übrigens die theoretische Frage der Teilbarkeit und der Relativität des Großen und Kleinen nicht weiter in Betracht kommt, hat Hobbes auch gegen die Bezeichnung der „corpuscula“ als „atomi“ nichts einzuwenden, wie z. B. in seiner Theorie der Gravitation, de corpore IV, 30; p. 415.

31) De corpore IV, 25. Genauer auf die Lehre vom „conatus", als der hier in Frage kommenden Bewegungsform einzugehen, lag außerhalb unsres Zweckes. Eine ausführlichere Darstellung siehe bei Baumann, die Lehren von Raum, Zeit und Mathem. I, S. 321 u. ff. Der besondere Tadel, welcher das. S. 327 gegen die Lehre gerichtet wird, daß erst der vom Herzen zurückkehrende conatus die Empfindung darstellt, scheint mir nicht ganz berechtigt; denn wenn auch nach Hobbes' Lehre eine Reaktion gegen den Stoß des Objektes sofort im ersten gestoßenen Teile stattfindet, so hindert dies doch durchaus nicht die Fortpflanzung der Bewegung unter immer neuen Wirkungen und Gegenwirkungen nach dem Innern, wo die Bewegung rückläufig werden kann. Man denke sich z. B. der Einfachheit wegen eine Reihe in einer geraden Linie aufgestellter elastischer Kugeln, a, b, c .... n und nehme an, daß a einen zentralen Stoß auf b ausübt, der sich durch c usw. bis n fortpflanzt; n stoße senkrecht gegen eine feste Wand, so wird die Bewegung durch die ganze Reihe zurückkehren, ungeachtet schon gleich zu Anfang b gegen a (die Bewegung desselben hemmend) reagiert hat. Es muß aber doch wohl dem Urheber der Hypothese gestattet sein, nicht die erste (hemmende) Reaktion von b gegen a, sondern den zurückkehrenden Stoß von b gegen a mit der Empfindung zu identifizieren, eine Ansicht, welche sich ohne Zweifel den Tatsachen ungleich besser anpaßt. Vgl. die Bemerkungen in § 4 (I, p. 319 u. f. ed. Molesw.) über die Wirkungen einer Unterbrechung der Leitung.

32) De corpore, IV, 25, § 2; I. p. 318: „ut cum conatus ille ad intima ultimus actus sit eorum qui fiunt in actu sensionis, tum demum ex ea reactione aliquandiu durante ipsum existit phantasma; quod propter conatum versus externa semper videtur tanquam aliquid situm extra organum."

33) Vgl. hierüber namentlich den Anhang zum Leviathan, cap. I, wo betont wird, daß alles, was wahrhaft für sich besteht, Körper ist. Dann wird ausgeführt, daß auch alle Geister, wie die Luft, körperlich seien, wenn auch mit unendlichen Abstufungen der Feinheit. Endlich wird hervorgehoben, daß Ausdrücke, wie „unkörperliche Substanz" oder „immaterielle Substanz" sich in der H. Schrift nirgends finden. Zwar lehrt der erste der

39 Artikel, daß Gott ohne einen Körper und ohne Teile sei, und deshalb wird dies nicht geleugnet werden; allein der 20. Artikel sagt auch, die Kirche dürfe für nichts Glauben fordern, was nicht in der Schrift begründet sei (III, p. 537 u. f.). — Das Resultat dieses offenbaren Widerspruches ist dann, daß Hobbes bei jeder Gelegenheit die Unbegreiflichkeit Gottes hervorhebt, ihm nur negative Prädikate zuschreibt usw.; während er durch Anführung von Autoritäten, wie Tertullian (III, 561), durch öftere Diskussion biblischer Ausdrücke, namentlich aber durch schlaue Anlegung von Prämissen, deren Schlußergebnis zu ziehen dem Leser überlassen bleibt, überall die Ansicht zu erwecken sucht, daß der Begriff Gottes sehr verständlich sein würde, wenn man ihn entweder als Körper oder als ein Phantasma, d. h. ein Nichts, fassen würde und daß die ganze Unbegreiflichkeit nur daher rührt, daß es nun einmal geboten ist, Gott „unkörperlich" zu nennen. Vgl. u. a. noch opera III, p. 87, p. 260 u. f., 282 (hier namentlich sehr deutlich die Worte: cum natura Dei incomprehensibilis sit, et nomina ei attribuenda sint, non tam ad naturam eius, quam ad honorem, quem illi exhibere debemus, congruentia). — Die Quintessenz von Hobbes' ganzer Theologie ist übrigens wohl am deutlichsten in einer Stelle de homine III, 15, opera II, p. 347 u. f. enthalten, wo mit dürren Worten gesagt wird, daß Gott nur durch die Natur regiert und daß sein Wille nur durch den Staat verkündet wird. Daraus ist übrigens nicht zu schließen, Hobbes habe Gott pantheistisch mit dem Ganzen der Natur identifiziert. Vielmehr scheint er einen maßgebenden, allenthalben verbreiteten, gleichartigen und durch seine Bewegung die Bewegung des Alls mechanisch bestimmenden Teil des Universums als Gott gefaßt zu haben. Wie die Weltgeschichte ein Ausfluß der Naturgesetze, so ist dann die Staatsgewalt schon als die faktisch vorhandene Macht ein Ausfluß des göttlichen Willens.

34) Macaulay, hist. of England I, chap. 2; vgl. insbes. die Abschnitte: „Change in the morals of the community" und „Profligacy of politicians."

35) Macaulay, hist. of England I, chap. 3, „state of science in England"; vgl. auch Buckle, hist. of civilisation in England II, p. 78 u. ff. der Brockhausschen Ausgabe, wo ins-

besondere der Einfluß der Gründung der „Royal society" hervorgehoben wird, in deren Tätigkeit der induktive Geist der Zeit seinen Mittelpunkt fand. — Hettner, Literaturgesch. d. 18. Jahrh. I (3. Aufl.) S. 17 nennt die Gründung der „Regalis societas Londini pro scientia naturali promovenda" (15. Juli 1662) „die ruhmvollste Tat Karls II.", was freilich genau genommen noch nicht viel sagen will.

36) Hist. of England I, chap. 3; „immorality of the polite literature of England." — Vgl. hiezu ferner Hettner, Literaturgesch. des 18. Jahrhunderts I, S. 107 u. ff.

37) Wenn auch die klassische Nationalökonomie der Engländer als ausgebildete Wissenschaft erst später entstand, so liegen doch in dieser Zeit ihre Wurzeln. Vollständig ausgebildet erscheint der „Materialismus der politischen Ökonomie" bereits in Mandevilles Bienenfabel (1708); vgl. Hettner Literaturg. des 18. Jahrh. I, S. 206 u. ff. — Vgl. auch Karl Marx, das Kapital, I, S. 339 Anm. 57 über Mandeville als Vorgänger von A. Smith und ebendas. S. 377, Anm. 111 über den Einfluß Descartes' und der englischen Philosophen, insbesondere Locke, auf die Nationalökonomie. Über Locke vgl. ferner unten Anm. 74.

38) Macaulay, hist. of England, I, 3, „Growth of the towns".

39) Buckle, hist. of civil., II, p. 95 sagt von Hobbes: „The most dangerous opponent of the clergy in the seventeenth century was certainly Hobbes, the subtlest dialectician of his time; a writer, too, of singular clearness, and, among British metaphysicians, inferior only to Berkeley." [?] ... „during his life, and for several years after his death every man who ventured to think for himself was stigmatized as a Hobbist, or as it was sometimes called, a Hobbian." Diese Bemerkungen sind nicht unrichtig, geben aber, wenn man die Kehrseite der Sache nicht beachtet, ein unrichtiges Bild von Hobbes und seinem Einflusse. Diese Kehrseite schildert Macaulay, hist. of England I. 3, „change in the morals of the community": „Thomas Hobbes had, in language more precise and luminous than has ever been employed by any other metaphysical writer, maintained that the will of the prince was the standard of right and

wrong, and that every subject ought to be ready to profess Popery, Mahometanism, or Paganism at the royal command. Thousands who were incompetent to appreciate what was really valuable in his speculations, eagerly welcomed a theory which, while it exalted the kingly office, relaxed the obligations of morality, and degraded religion into a mere affair of state. Hobbism soon became an almost essential part of the character of the fine gentleman." Weiterhin heißt es dann aber sehr richtig von dieser nämlichen Sorte leichtfertiger Herren, daß durch sie die englische Hochkirche wieder zu Reichtum und Ehren kam. So wenig diese vornehmen Genußmenschen geneigt waren, ihr Leben nach den Vorschriften der Kirche zu regeln, so schnell waren sie bereit, für ihre Kathedralen und Paläste, für jede Zeile ihrer Formulare und jeden Faden ihrer Gewänder „knietief im Blute zu fechten". — In Macaulays bekannter Abhandlung über Bacon findet sich folgende bemerkenswerte Stelle über Hobbes: . . . „his quick eye soon discerned the superior abilities of Thomas Hobbes. It is not probable, however, that he fully appreciated the powers of his disciple, or foresaw the vast influence, both for good or for evil, which that most vigorous and acute of human intellects was destined to exercise on the two succeeding generations."

40) Richtiger urteilt Buckle, hist. of civil. II, p. 75: „After the death of Bacon, one of the most distinguished Englishmen was certainly Boyle, who, if compared with his contemporaries, may be said to rank immediately below Newton, though, of course, very inferior to him as an original thinker." Wir möchten das letztere nicht gerade unterschreiben, denn Newtons Größe bestand keineswegs in der Originalität seines Denkens, sondern in der Vereinigung eines seltenen mathematischen Talentes mit den im Text geschilderten Charaktereigenschaften.

41) So beginnt schon Gmelin, Gesch. d. Chemie, Gött. 1798, die „zwote Hauptepoche", oder neuere Gesch. d. Ch. mit „Boyles Zeitalter" (1661—1690). Er bemerkt mit Recht (II, 35), daß kein Mann so viel dazu beigetragen, „die Herrschaft, welche sich die Alchimie über so viele Gemüter und Wissenschaften anmaßte,

zu stürzen", als gerade Boyle. — Ausführlich handelt über ihn Kopp, Geschichte der Chemie I, S. 163 u. ff. („In Boyle sehen wir den ersten Chemiker, dessen Bemühungen in der Chemie zunächst nur in dem edlen Triebe, die Natur zu erforschen, angestellt sind"); sodann häufig in den speziellen Teilen der Geschichte; namentlich in der Gesch. der Affinitätslehre II, S. 274 u. ff., wo u. a. von Boyle bemerkt wird, daß er zuerst die Frage nach den Elementarbestandteilen ganz in dem Sinne auffaßte, wie sie noch jetzt behandelt wird.

42) Buckle, II, p. 75 schreibt Boyle namentlich zu: die ersten exakten Experimente über das Verhältnis von Farbe und Wärme, die Grundlegung der Hydrostatik und die erste Entdeckung des später nach Mariotte benannten Gesetzes, nach welchem sich der Druck der Luft proportional mit ihrer Dichtigkeit ändert. In Beziehung auf die Hydrostatik hebt jedoch Buckle selbst Boyle nur unter den Engländern besonders hervor und anerkennt damit indirekt die größere Bedeutung von Pascal (vgl. Anm. 68 a. a. O., wo sich übrigens noch fragen läßt, ob nicht die Bedeutung beider für die Hydrostatik überschätzt ist. Nach Dühring, Gesch. d. Prinz. der Mechanik, S. 90 u. ff. wäre auch auf diesem Gebiete Galilei der eigentlich grundlegende Kopf; Pascal macht von dessen Prinzipien nur eine geistreiche Anwendung und für Boyle, den Dühring gar nicht erwähnt, bliebe auch auf diesem Gebiete hauptsächlich das Verdienst der Veranschaulichung der neuen Grundsätze durch das Experiment). Was das „Mariottesche Gesetz" betrifft, so ist mir die Vollgültigkeit des Boyleschen Prioritätsanspruches noch etwas zweifelhaft. Boyle hat offenbar eine große Abneigung gegen vorschnelle Generalisationen und, wie es scheint, auch nicht das volle Bewußtsein von der Wichtigkeit scharf formulierter Gesetze. In seinem Hauptwerk über diesen Gegenstand, der „Continuation of new Experiments touching the spring and weight of the air and their effects, Oxf. 1669" ist die Abhängigkeit des Druckes vom Volumen mit Händen zu greifen; Boyle gibt sogar Methoden an zur genauen numerischen Bestimmung des Druckes und der Masse der im Rezipienten verbliebenen Luft; gleichwohl wird das Resultat nirgends deutlich gezogen. So heißt es z. B. Exp. 1, § 6, p. 4 der von mir benutzten lateinischen Ausgabe Genevae 1694: . . . „facta inter

varios aeris in phiala constricti expansionis gradus, et respectivas succrescentes Mercurii in tubum elati altitudines comparatione, judicium aliquod ferri possit de vi aeris elastica; prout variis dilatationis gradibus infirmati, sed observationibus tam curiosis supersedi."...

42) Boyle darf auch rühmend erwähnt werden wegen des Nachdrucks, welchen er vielleicht zuerst unter den Physikern der Neuzeit auf die Forderung wohldurchdachter und exakt gearbeiteter Apparate legte.

44) Vgl. namentlich die Abhandlung Experimentorum nov. physicomech. continuatio II. (A continuation of new experiments, London 1680), wo die Tage, an welchen die Versuche angestellt wurden, überall angegeben sind.

45) Origin of forms and qualities, according to the corpuscular philosophy, Oxford 1664 und öfter; lateinisch Oxford 1669 und Genevae 1688. Ich zitiere die letztere Ausgabe.

46) A. a. O., discursus ad lectorem: „plus certe commodi e parvo illo sed locupletissimo Gassendi syntagmate philosophiae Epicuri perceperam, modo tempestivius illi me assuevissem."

47) Vgl. Exercitatio IV. de utilitate phil. naturalis, wo dies Thema am ausführlichsten behandelt ist. Die „Some Considerations touching the usefulness of experimental natural philosophy" erschienen zuerst in Oxford 1663 und 1664. Lateinisch unter dem Titel Exercitationes de utilitate phil. nat. Lindaviae 1692, 4. (Gmelin, Gesch. d. Chem. II, p. 101 erwähnt eine lat. Ausgabe Londini 1692, 4.)

48) Vgl. die Streitschrift: Examen dialogi physici domini Hobbes de natura aeris, Genevae 1695.

49) De origine qualitatum et formarum, Genevae 1688, p. 28 u. f. — Hierbei ist jedoch zu bemerken, daß Boyle die Bewegung nicht als wesentliches Merkmal der Materie gelten läßt; dieselbe bleibt in ihrer Natur unverändert, auch wenn sie ruht. Die Bewegung ist aber der „modus primarius" der Materie und die Teilung derselben in die „corpuscula" ist, wie bei Descartes, eine Folge der Bewegung. Vgl. auch ebendas. p. 44 u. f.

50) Vgl. den Tractatus de ipsa natura (ich kann auch hier

nur die lat. Ausg. Genevae 1688 zitieren), eine ebenfalls philosophischer Hinsicht interessante Abhandlung, Sekt. I, am Schlu p. 8 ed. Gen.

51) So wird z. B. in Tract. de ipsa natura p. 76 d Regelmäßigkeit des Weltlaufs gepriesen, in welchem selbst a scheinende Störungen, wie z. B. Sonnenfinsternisse, die Übe schwemmungen des Nils 2c. als vorhergesehene Folgen der e für allemal vom Schöpfer festgesetzten Regeln des Naturlaufs betrachten seien. Daneben werden dann aber der Stillstand d Sonne zu Josuas Zeiten und der Durchgang der Israeliten dur das rote Meer als Ausnahmen betrachtet, wie sie in selten und wichtigen Fällen durch besondere Dazwischenkunft des Schöpfe stattfinden können.

52) De utilitate phil. exper. Exerc. V. § 4 (Lindavia 1692, p. 308): „Corpus enim hominis vivi non saltem co cipio tanquam membrorum et liquorum congeriem sir plicem, sed tanquam machinam, e partibus certis si adunitis consistentem." — De origine formarum p. „corpora viventium, curiosas hasce et elabor tas machinas" und anderwärts häufig.

53) De origine formarum, Gen. 1688, p. 81.

54) De origine formarum, p. 8.

55) Newtons Annotationes in vaticinia Danielis, Hab cuci et Apocalypseos erschienen London 1713.

56) Newton wurde im Jahre 1699 Vorsteher der königl. Mün mit einem Gehalt von 15000 Pfund Sterling. Schon im Jah 1693 soll er durch den Verlust eines Teils seiner Manuskripte eine Krankheit verfallen sein, welche nachteilig auf seine Geiste kräfte einwirkte. Vgl. die biographische Skizze Littrows seiner Übersetzung von Whewells Gesch. der ind. Wissenscha (Stuttg. 1840) II. S. 163, Anm.

57) Vgl. Whewell, Gesch. d. ind. Wissensch., übers. v Littrow, II, S. 170. Hienach wäre nach ziemlich glaubwürdig Überlieferung durch Pemberton und Voltaire aus Newtons eigne Mitteilungen so viel zu entnehmen, daß derselbe schon im Jah 1666 (in seinem 24. Lebensjahre) in einem Garten sitzend üb die Schwere nachgedacht und gefolgert habe, da die Schwere si

auch in den größten Höhen, die wir kennen, geltend macht, so müsse sie Einfluß auf die Bewegung des Mondes haben.

58) Vgl. Dühring, krit. Gesch. der allg. Prinzipien der Mechanik (Berlin 1873), S. 175; ebendas. S. 180 u. f. bemerkenswerte hierher gehörige Äußerungen von Kopernikus und von Kepler; ferner Whewell, übers. v. Littrow, II, 146 die Ansichten von Borelli. Auch darf wohl erwähnt werden, daß Descartes in seiner Wirbeltheorie zugleich die mechanische Ursache der Schwere fand, so daß also die Idee der Einheit beider Erscheinungen damals sogar schulmäßig war. — Dühring bemerkt mit Recht, daß es darauf ankam, die vage Vorstellung einer Annäherung oder eines „Falles" der Himmelskörper nunmehr in Einklang zu bringen mit dem von Galilei gefundenen mathematisch bestimmten Begriff der terrestrischen Fallbewegung. Immerhin zeigen jene Vorläufer, wie naheliegend die Synthesis selbst war, und wir haben im Text gezeigt, wie diese Synthesis durch die Atomistik gefördert werden mußte. Newtons Verdienst bestand aber darin, den allgemeinen Gedanken in ein mathematisches Problem zu verwandeln und vor allen Dingen, dies Problem in einer glänzenden Weise zu lösen.

59) In dieser Beziehung hatte namentlich Huyghens mächtig vorgearbeitet, während die ersten Anfänge der richtigen Theorie auch hier auf Galilei zurückgehen. Vgl. Whewell, übers. von Littrow, II, S. 79, 81, 83. Dühring S. 163 u. ff. und S. 188.

60) Whewell, übers. von Littrow, II, S. 171 u. ff., womit jedoch, was die Erzählung von der Wiederaufnahme der Rechnung betrifft, zu vergleichen Hettner, Literaturg. d. 18. Jahrh. I, S. 23.

61) Prinzipien, IV. In der v. Kirchmannschen Übersetzung S. 183 u. ff.

62) Phil. nat. princ. math. I, 11 zu Anfang; eine Stelle ganz gleicher Tendenz findet sich gegen Schluß dieses Abschnittes. In der Ausg. Amstelodami 1714 p. 147 und 172; in der Übers. v. Wolfers, Berlin 1872 S. 167 und 190.) — An letzterer Stelle nennt Newton den hypothetischen Stoff, welcher durch seinen Antrieb die Gravitation hervorbringt, „spiritus". Hier werden freilich auch ganz andre Möglichkeiten erwähnt, darunter wirkliches Hinstreben der Körper zueinander und sogar die Aktion eines un-

körperlichen Mediums; allein der Zweck der Stelle ist eben, die unbedingte Allgemeingültigkeit der mathematischen Entwicklung zu zeigen, die physikalische Ursache sei, welche sie wolle. Wo Newtons Lieblingsvorstellung liegt, verrät sich deutlich genug am Schlusse des ganzen Werkes. Wir wollen den ganzen letzten Absatz hier folgen lassen: „Adjicere jam liceret nonnulla de spiritu quodam subtilissimo corpora crassa pervadente et in iisdem latente, cuius vi et actionibus particulae corporum ad minimas distantias se mutuo attrahunt, et contiguae factae cohaerent; et corpora electrica agunt ad distantias majores, tam repellendo, quam attrahendo corpuscula vicina, et lux emittitur, reflectitur, refringitur, inflectitur et corpora calefacit; et sensatio omnis excitatur, et membra animalium ad voluntatem moventur, vibrationibus scilicet huius spiritus per solida nervorum capillamenta ab externis sensuum organis ad cerebrum at a cerebro in musculos propagatis. Sed haec paucis exponi non possunt; neque adest sufficiens copia experimentorum, quibus leges actionum huius spiritus accurate determinari et monstrari debent."

63) Vgl. Ueberweg, Grundriß, III, 3. Aufl. S. 102.

64) Whewell, übers. v. Littrow, II, S. 145. — Und doch waren Männer wie Huyghens, Bernoulli und Leibniz damals fast die einzigen auf dem Kontinent, welche Newtons Leistungen wenigstens in mathematischer Hinsicht vollkommen zu schätzen vermochten! Vgl. die interessante Anmerkung Littrows a. a. O. S. 141 u. f., namentlich auch hinsichtlich des Widerstandes, welchen die Newtonsche Lehre von der Gravitation anfangs sogar in England fand.

65) Es ist daher sehr begreiflich, daß die Versuche, die Schwere aus anschaulichen physikalischen Prinzipien zu erklären, immer wiederkehren. So bei Lesage, über dessen Erklärungsversuch (1764) s. Ueberwegs Grundr. III, 3. Aufl., S. 102. — Neuerdings wurde ein solcher Versuch unternommen von H. Schramm, die allg. Bewegung der Materie als Grundursache aller Naturerscheinungen, Wien 1872. Es ist bezeichnend für die Macht der Gewohnheit, daß solche Versuche heutzutage von den Fachmännern sehr kühl aufgenommen werden. Man hat sich mit der Wirkung

in die Ferne einmal abgefunden und empfindet gar nicht mehr das Bedürfnis, etwas andres an die Stelle zu setzen. Die Bemerkung Hagenbachs, die Zielpunkte der physik. Wissensch., S. 21, daß immer noch solche auftreten, welche die Anziehung aus vermeintlich „einfacheren" Prinzipien zu erklären suchen, ist ein charakteristisches Mißverständnis. Es handelt sich bei solchen Versuchen nicht um Einfachheit, sondern um Anschaulichkeit als ein Moment der Begreiflichkeit.

66) Der Ausspruch „hypotheses non fingo" findet sich am Schlusse des Werkes, wenige Zeilen über der oben (Anm. 62) mitgeteilten Stelle mit der Erklärung verbunden: „Quidquid ex phaenomenis non deducitur, hypothesis vocanda est; et hypotheses seu metaphysicae, seu physicae, seu qualitatum occultarum, seu mechanicae, in philosophia experimentali locum non habent." Als die wirkliche Methode der Experimentalwissenschaft gibt Newton an, daß die Sätze („propositiones") aus den Erscheinungen abgeleitet und durch Induktion verallgemeinert wurden. (Vgl. Prinzipien, übers. v. Wolfers, S. 511.) In diesen keineswegs richtigen Behauptungen spricht sich, wie auch in den zu Anfang des dritten Buches aufgestellten vier „Regeln zur Erforschung der Natur" der bewußte Gegensatz gegen Descartes aus, gegen welchen Newton sehr eingenommen war. Vgl. die Erzählung Voltaires bei Whewell, übers. v. Littrow, II, S. 143.

67) Newton selbst erkannte, daß Christoph Wren und Hooke (von denen der letztere sogar für den ganzen Beweis der Gravitation die Priorität beanspruchen wollte) das Verhältnis vom umgekehrten Quadrat der Entfernung unabhängig von ihm schon gefunden hatten. Halley, welcher im Gegensatze zu Hooke einer der neidlosesten Bewunderer Newtons wurde, hatte sogar den genialen Gedanken gehabt, daß die Attraktion mit Notwendigkeit in jenem Verhältnis abnehmen müsse, weil die sphärische Oberfläche, über welche die ausstrahlende Kraft sich verbreitet, im gleichen Verhältnisse immer größer werde. Vgl. Whewell, übers. v. Littrow, II, S. 155—157.

68) Vgl. Snell, Newton und die mechan. Naturwissenschaft, Leipzig, 1858, S. 65.

69) So äußerte sich Newton in einem Briefe an Bentley

aus dem Jahre 1693. Vgl. Hagenbach, Zielpunkte der physik. Wissensch. Leipzig 1871, S. 21.

70) Kants Werke, herausg. v. Hartenstein, Leipzig 1867, I, S. 216.

71) Hist. of civilisation II, p. 70 u. ff. — Was das Beispiel der Sinnesänderung von Thomas Browne betrifft (a. a. O. p. 72 u. ff.), so darf wohl das in Morhofs Polyhistor erwähnte Gerücht angeführt werden, derselbe habe die „religio medici" geschrieben, um sich von dem Verdacht des Atheismus zu befreien. Wäre danach auch dies Beispiel nicht so treffend, als es bei Buckle erscheint, so ist doch die allgemeine Anschauung, zu deren Illustration es angeführt wird, unzweifelhaft richtig.

72) Bei Whewell, Gesch. d. ind. Wissensch., übers. v. Littrow II, S. 150 u. ff. findet sich eine Schilderung der Eingriffe der Revolutionsstürme in das Leben und Wirken hervorragender englischer Mathematiker und Naturforscher. Mehrere derselben vereinigten sich 1645 mit Boyle zu dem „unsichtbaren Kollegium", dem ersten Keim der später von Karl II. begründeten Royal society.

73) Vgl. Mohl, Gesch. u. Liter. der Staatswissensch. I, p. 231 u. f.

74) Über den Streit zwischen Locke und dem Finanzminister Lowndes vgl. Karl Marx, zur Kritik der polit. Ökonomie, Berlin 1859, 1. Heft, S. 53 u. ff. Lowndes wollte bei der Umprägung der schlechten und entwerteten Münzen den Schilling leichter machen, als er früher gesetzlich hätte sein sollen; Locke setzte durch, daß die Prägung nach der gesetzlichen, aber faktisch längst nicht mehr bestehenden Norm erfolgte. Daraus ergab sich, daß Schulden (und darunter namentlich die Staatsschulden!), welche in leichten Schillingen kontrahiert waren, in schweren zurückbezahlt werden mußten. Lowndes stützte seine materiell richtigere Ansicht mit schlechten Gründen, die von Locke siegreich widerlegt wurden. Mit scharfer Kennzeichnung der Parteistellung des letzteren sagt Marx: „John Locke, der die neue Bourgeoisie in allen Formen vertrat, die Industriellen gegen die Arbeiterklasse und die Paupers, die Kommerziellen gegen die altmodischen Wucherer, die Finanzaristokraten gegen die Staatsschuldner, und in einem eignen Werk sogar den bürgerlichen Verstand als mensch-

lichen Normalverstand nachwies, nahm auch den Handschuh gegen Lowndes auf. Locke siegte, und Geld, geborgt zu 10 oder 14 Schillingen die Guinee, wurde zurückbezahlt in Guineen von 20 Schillingen." — Übrigens behauptet Marx (bekanntlich wohl der gründlichste jetzt lebende Kenner der Geschichte der Nationalökonomie) weiterhin auch, daß die wertvollsten Beiträge Lockes zur Theorie des Geldes nur eine Verflachung von demjenigen seien, was Petty schon in einer Schrift vom Jahre 1682 entwickelt habe, vgl. Marx, das Kapital, Hamb. 1867, I, S. 60. Kritik der polit. Ökon., I, S. 56.

75) S. die Erzählung in der dem Essay concerning human understanding vorangeschickten „Epistle to the reader"; danach bei Hettner, Literaturg. d. 18. Jahrh. I, S. 150.

76) Das Bild von der „tabula, in qua nihil est actu scriptum" findet sich bei Aristoteles de anima III, c. 4. Bei Locke II, 1 § 2 wird der Geist einfach als „white paper" betrachtet, ohne daß von dem aristotelischen Gegensatz der Möglichkeit und Wirklichkeit die Rede ist. Dieser Gegensatz ist aber gerade hier von großer Bedeutung, da die aristotelische „Möglichkeit" alle verschiedenen Schriftzüge aufzunehmen als eine reale Eigenschaft der Tafel gedacht wird, nicht als die bloße Denkbarkeit oder Abwesenheit verhinderter Umstände. Aristoteles steht daher denjenigen näher, welche wie Leibniz und in tieferer Ausführung Kant zwar nicht fertige Vorstellungen in der Seele annehmen, wohl aber die Bedingungen dafür, daß im Kontakt mit der Außenwelt gerade dasjenige Phänomen entstehe, welches wir „vorstellen" nennen und mit denjenigen Eigentümlichkeiten, welche das Wesen der menschlichen Vorstellung ausmachen. Diesen Punkt, die subjektiven Vorbedingungen des Vorstellens als Fundament unsrer ganzen Erscheinungswelt hat Locke nicht hinlänglich beachtet. — In bezug auf den Satz „nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu" (welchem Leibniz in der Polemik gegen Locke den Zusatz gab „nisi intellectus ipse"; vgl. Ueberwegs Grundr. III, 3. Aufl., S. 127) beachte man Aristoteles de anima III, c. 7 u. 8. Auch Thomas v. Aquino lehrte, daß das wirkliche Denken im Menschen erst durch Zusammenwirken des intellectus mit einem sinnlichen phantasma zustande komme. Aber der Möglichkeit nach enthält der Geist alles

Denkbare schon in sich. Dieser wichtige Punkt verliert bei Locke jede Bedeutung.

77) Auch in Beziehung auf den Gedanken, daß der Staat Freiheit der religiösen Meinungsäußerung geben solle, hatte Locke seine Vorgänger, unter denen besonders Thomas Morus (in der „Utopia", 1516) und Spinoza zu nennen sind. Auch auf diesem Gebiete gewann er also seine Bedeutung (vgl. Anm. 74) nicht sowohl durch originelle Gedanken, als durch die zeitgemäße und erfolgreiche Durchführung von Ideen, die dem veränderten Zustande der Gesellschaft entsprachen. — Über seine Ausnahmen von der Regel der Toleranz (mit Beziehung auf Atheisten und Katholiken) vgl. Hettner, I, S. 159 u. f.

78) Näheres über Toland, namentlich auch über seine noch ganz an Locke anknüpfende erste Schrift: „Christianity not mysterious" (1696) s. bei Hettner, Lit. d. 18. Jahrh. I, S. 170 u. ff. — Aus der „sokratischen Liturgie" teilt Hettner ebendaselbst S. 180 u. f. „die sprechendsten Züge" mit. Hettner hat auch schon mit Recht auf den Zusammenhang des englischen Deismus mit dem Freimaurer-Bunde hingewiesen. Hier mag noch der spezielle Zug hervorgehoben werden, daß Toland seinen Kultus der „Pantheisten" entschieden im Sinne der esoterischen Lehre der Philosophie als Kultus eines geheimen Bundes der Aufgeklärten behandelt. Die Eingeweihten können daneben bis zu einem gewissen Grade den rohen Vorstellungen des Volkes, das ihnen gegenüber aus unmündigen Kindern besteht, nachgeben, wenn es ihnen nur gelingt durch ihren Einfluß im Staate und in der Gesellschaft den Fanatismus unschädlich zu machen. Diese Gedanken sind besonders in dem Anhang „de duplici Pantheistarum philosophia" niedergelegt. Folgende bezeichnende Stelle aus dem 2. Kapitel dieses Anhangs (Pantheisticon, Cosmopoli 1720, p. 79 u. ff.) möge hier Platz finden: „At cum Superstitio semper eadem sit vigore, etsi rigore aliquando diversa; cumque nemo sapiens eam penitus ex omnium animis evelliere, quod nullo pacto fieri potest, incassum tentaverit: faciet tamen pro viribus, quod unice faciendum restat; ut dentibus evulsis et resectis unguibus, non ad lubitum quaquaversum noceat hoc monstrorum omnium pessimum ac perniciosissimum. Viris principibus et

politicis hac animi dispositione imbutis, acceptum referri debet, quidquid est ubivis hodie religiosae libertatis, in maximum literarum, commerciorum et civilis concordiae emolumentum. Superstitiosis aut simulatis superum cultoribus, larvatis dico hominibus aut meticulose piis, debentur dissidia, secessiones, mulctae, rapinae, stigmata, incarcerationes, exilia et mortes."

79) Letters to Serena, London 1704, p. 201. Die das. zitierten Stellen der Principia (p. 7 und p. 162 der 1. Ausg.) finden sich in der Anmerkung zu den vorausgeschickten Erklärungen und im Eingang von Abschnitt 11 des 1. Buches (Übers. von Wolfers, S. 27): „Es kann nämlich sein, daß kein wirklich ruhender Körper existiert," und S. 166: „Bis jetzt habe ich die Bewegung solcher Körper auseinandergesetzt, welche nach einem unbeweglichen Zentrum hingezogen werden, ein Fall, der kaum in der Natur existiert."

80) Letters to Serena, p. 100.

81) Letters to Serena, p. 231—233.

82) Vgl. Letters to Serena, p. 234—237. Toland braucht hier gegenüber dem empedokleischen Entstehungsprinzip das, wie es scheint, ernsthaft gemeinte Beispiel, daß man die Entstehung einer Blume oder Fliege aus dem an sich zwecklosen Zusammentreffen der Atome ebensowenig erklären könne, als etwa die Entstehung einer Aeneis oder Ilias aus dem millionenmal wiederholten Zusammenwerfen der Buchdruckerlettern. — Das Argument ist falsch aber plausibel; es gehört unter denselben Punkt der Wahrscheinlichkeitsrechnung, auf dessen totales Mißverständnis von Hartmann seine Philosophie des Unbewußten begründet hat. — Toland huldigt übrigens auch in den wichtigsten übrigen Punkten keineswegs der epikureischen Lehre. Er verwarf die Atome und den leeren Raum und mit ihm zugleich den Begriff eines unabhängig von der Materie bestehenden Raumes überhaupt.

Vierter Abschnitt.

Der Materialismus des achtzehnten Jahrhunderts.

I. Der Einfluß des englischen Materialismus auf Frankreich und Deutschland.

Wiewohl der moderne Materialismus in Frankreich zuerst als System auftrat, so war doch England das klassische Land der materialistischen Weltanschauung. Hier war der Boden schon von Roger Baco und Occam her vorbereitet; Baco von Verulam, dem zum Materialismus fast nichts fehlte als ein wenig mehr Konsequenz und Klarheit, war ganz der Mann seiner Zeit und seiner Nation, und Hobbes, der konsequenteste unter den Materialisten der neueren Zeit, verdankt seinen englischen Überlieferungen mindestens ebensoviel, als dem Beispiel und Vorgang Gassendis. Freilich wurde durch Newton und Boyle der materiellen Weltmaschine wieder ein geistiger Urheber gegeben, allein nur um so fester wurzelte die mechanische und materialistische Auffassung der Naturvorgänge ein, je mehr man sich der Religion gegenüber auf den göttlichen Erfinder der großen Maschine berufen konnte. Diese eigentümliche Mischung von religiösem Glauben und Materialismus[1]) hat sich in England bis auf unsre Tage erhalten. Man denke nur an den frommen Sektierer Faraday, der seine großen Entdeckungen wesentlich der sinnlichen Lebendigkeit verdankt, mit welcher er sich die Naturvorgänge vorstellte,

und der Konsequenz, mit welcher er das mechanische Prinzip durch alle Gebiete der Physik und Chemie zur Geltung brachte.

Auch um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts, als auf dem Kontinent die französischen Materialisten die Geister in Aufruhr brachten, hatte England seine besondern Materialisten. Der Arzt David Hartley gab im Jahre 1749 ein zweibändiges Werk heraus, welches großes Aufsehen erregte. Es führte den sonderbaren Titel: „Betrachtungen über den Menschen, seinen Bau, seine Pflicht und seine Erwartungen."[2]) Es sind hauptsächlich die „Erwartungen" im zukünftigen Leben gemeint. Das Buch hat einen physiologischen, oder wenn man will, psychologischen Teil und einen theologischen, und der letztere ist es, welcher am meisten Staub aufwarf. Hartley verstand sich auf theologische Fragen. Er war Sohn eines Geistlichen und hätte sich selbst diesem Berufe gewidmet, wenn ihn nicht Bedenken gegen die 39 Artikel zur Medizin getrieben hätten. Er huldigte also nicht dem „Hobbismus" in Sachen der Religion, sonst hätte von solchen Bedenken kaum die Rede sein können. In seinem Werke sehen wir, wo es ihm fehlte: er verteidigt die Wunder, verteidigt die Autorität der Bibel, handelt ausführlich vom Leben nach dem Tode, aber er bezweifelt — die Ewigkeit der Höllenstrafen! Das griff der Hierarchie an die Wurzeln und warf auch auf seine übrigen Lehren den finstern Schatten der Ketzerei.

Im physiologischen Teile seines Werkes unternimmt Hartley allerdings die vollständige Zurückführung des menschlichen Denkens und Empfindens auf Gehirnschwingungen, und es läßt sich nicht leugnen, daß der Materialismus aus dieser Theorie reichliche Nahrung gezogen hat. Sie verstößt aber in Hartleys Fassung nicht gegen die Orthodoxie. Hartley teilte den Menschen pflichtschuldigst in zwei Teile: Leib und Seele. Der Leib ist das Instrument der Seele, das Gehirn das Instrument des Empfindens und Denkens. Auch andre Systeme, bemerkt er, nehmen an, daß jede Veränderung im Geiste von einer entsprechenden Veränderung im Körper begleitet werde.

Sein System versucht nur, gestützt auf die Lehre von der Assoziation der Vorstellungen, eine vollständige Theorie dieser entsprechenden Veränderungen zu geben. Die Lehre von der Ideenassoziation als Grundlage des geistigen Geschehens, ist in ihrem Keime schon bei Locke vorhanden. Es war ein Geistlicher, Reverend Gay,[3]) welcher Hartleys unmittelbarer Vorgänger wurde, indem er alle Seelenvorgänge aus dem Zusammenwirken von Assoziationen zu erklären versuchte, und diese Grundlage der Psychologie hat sich in England bis auf den heutigen Tag erhalten, ohne daß jemand ernstlich daran zweifelte, daß den Assoziationen auch bestimmte Vorgänge im Gehirn zugrunde liegen, oder behutsamer ausgedrückt, daß sie von entsprechenden Funktionen des Gehirns begleitet werden. Hartley gab nur die physiologische Theorie dazu, allein gerade dieser Umstand machte ihn im Grunde trotz aller seiner Proteste zum Materialisten. So lange man nämlich von den Gehirnfunktionen in vager Allgemeinheit redet, kann man den Geist nach Belieben sein Instrument spielen lassen, ohne daß ein Widerspruch deutlich zutage tritt. Sobald man sich aber auf die Ausführung des allgemeinen Gedankens einläßt, zeigt sich, daß das materielle Gehirn auch den Gesetzen der materiellen Natur unterworfen ist. Die Vibrationen, welche so harmlos das Denken zu begleiten schienen, enthüllen sich jetzt als Produkte eines Mechanismus, welcher von außen angeregt nach den Gesetzen der materiellen Welt[4]) sich vollziehen muß. Man kommt nicht gleich auf den kühnen Gedanken Kants, daß ein Verlauf von Handlungen als Erscheinung schlechthin notwendig sein könne, während ihm als „Ding an sich" Freiheit zugrunde liegt. Die Notwendigkeit drängt sich bei den Gehirnfunktionen unabweisbar auf und Notwendigkeit des psychischen Geschehens ist die unmittelbare Folge. Hartley anerkennt diese Konsequenz, aber er will sie erst nach mehrjähriger Beschäftigung mit der Theorie der Assoziation erkannt und mit Widerstreben angenommen haben. Ein Punkt also, den Hobbes ganz klar und unbefangen behandelte, den

Leibniz im Sinne eines gesunden Determinismus erledigte, ohne darin einen Verstoß gegen die Religion zu finden, macht dem „Materialisten" Hartley große Schwierigkeiten. Er verteidigt sich damit, daß er die praktische Willensfreiheit, das heißt die Verantwortlichkeit nicht leugne; mit noch größerem Eifer aber suchte er darzutun, daß er auch die praktische Ewigkeit der Höllenstrafen anerkenne, das heißt, die äußerst lange Dauer und den ungemein hohen Grad derselben, welche hinreichen, die Sünder zu schrecken und das Heil, welches die Kirche verheißt, als eine unendliche Wohltat erscheinen zu lassen.

Hartleys Hauptwerk ist ins Französische und Deutsche übertragen worden, aber mit einem bemerkenswerten Unterschiede. Beide Übersetzer finden, daß das Buch aus zwei heterogenen Teilen besteht, aber der deutsche hält den theologischen Teil für die Hauptsache und gibt von der Theorie der Assoziationen nur einen gedrängten Auszug;[5]) der französische hält sich an die physiologische Erklärung der psychischen Funktionen und läßt die Theologie beiseite.[6]) Den gleichen Weg wie der französische Übersetzer schlug Hartleys etwas kühnerer Nachfolger Priestley ein, der, wiewohl selbst Theologe, ebenfalls den theologischen Teil aus seiner Bearbeitung des Hartleyschen Werkes ganz entfernte.[7]) Priestley hatte freilich beständig Händel, und es läßt sich nicht leugnen, daß sein „Materialism" in den Angriffen seiner Gegner eine große Rolle spielte; allein man darf dabei nicht übersehen, daß er noch durch ganz andre Dinge die Orthodoxen und Konservativen herausforderte. Daß er in seiner Stellung als Prediger einer Dissentergemeinde Muße genug fand zu bedeutenden naturwissenschaftlichen Untersuchungen, ist heutzutage viel allgemeiner bekannt, als daß er einer der unerschrockensten und eifrigsten Vorkämpfer des Rationalismus war. Er schrieb ein zweibändiges Werk über die Verfälschungen des Christentums, zu denen er unter anderm auch die Lehre von der Gottheit Christi zählte; in einem andern Werke lehrte er die natürliche Religion.[8]) Politisch und religiös frei-

sinnig sparte er in seinen Schriften auch den Tadel gegen die Regierung nicht und griff namentlich die Kirchenverfassungen und die Stellung der Hochkirche an. Daß ein solcher Mann sich Verfolgungen zuziehen mußte, auch wenn er niemals gelehrt hätte, daß die Empfindungen Funktionen des Gehirns sind, läßt sich leicht begreifen.

Dabei läßt sich noch ein sehr bezeichnender Zug dieses englischen Materialismus hervorheben. Als Haupt und Stimmführer der Ungläubigen galt damals in England nicht etwa Hartley, der Materialist, sondern Hume, der Skeptiker, ein Mann, dessen Anschauungen den Materialismus samt dem Dogmatismus der Religion und Metaphysik gleichzeitig aufheben. Gegen ihn aber schrieb Priestley vom Standpunkte der Teleologie und des Gottesglaubens, ganz wie gleichzeitig die deutschen Rationalisten gegen den Materialismus schrieben. Aber Priestley griff auch das „système de la nature" an, das Hauptwerk des französischen Materialismus, in welchem jedoch der Eifer für den Atheismus entschieden das Übergewicht hatte über die materialistische Theorie. Daß es ihm mit diesen Angriffen vollkommen ernst war, zeigt nicht nur der Ton völligster Überzeugung, in welchem er ganz im Sinn von Boyle, Newton und Clarke die Welt als Kunstwerk eines bewußten Schöpfers pries, sondern nicht minder das öfter hervortretende, an Schleiermacher erinnernde Streben, durch Läuterung der Religion vom Aberglauben die derselben entfremdeten Gemüter wieder für sie zu gewinnen.[9])

Daher kommt es auch, daß sowohl Hartley als Priestley in Deutschland, wo es damals eine große Zahl rationalistischer Theologen gab, mit Aufmerksamkeit gelesen wurden, aber man hielt sich mehr an ihre Theologie als an ihren Materialismus. In Frankreich, wo diese Schule von ernsten und frommen Vernunftgläubigen gänzlich fehlte, hätte umgekehrt nur der Materialismus jener Engländer wirken können, aber in diesem Punkte bedurfte man damals in Frankreich keiner wissenschaftlichen Anregung mehr. Anknüpfend an ältere englische Ein-

flüsse hatte sich hier ein Geist entwickelt, der kühn über etwaige Mängel der Theorie hinwegschritt und auf einer flüchtig zusammengerafften Basis naturwissenschaftlicher Tatsachen und Theorien ein Gebäude verwegener Folgerungen errichtete. De la Mettrie schrieb gleichzeitig mit Hartley, und das System der Natur fand an Priestley einen Gegner. Diese beiden Umstände zeigen schon deutlich genug, daß Hartley und Priestley für die Geschichte des Materialismus im großen Ganzen von geringer Bedeutung sind, während sie allerdings für den Verlauf der materialistischen Anschauungen in England ein großes Interesse darbieten.

Wie der englische Nationalgeist eine Hinneigung zum Materialismus verrät, so war die Lieblingsphilosophie der Franzosen offenbar ursprünglich die Skepsis. Der fromme Charron und der Weltmann Montaigne stimmen darin überein, den Dogmatismus zu untergraben, und ihre Arbeit wird von La Mothe le Vayer und Pierre Bayle fortgesetzt, nachdem inzwischen Gassendi und Descartes der mechanischen Auffassung der Natur Bahn gebrochen haben. So mächtig blieb der Einfluß der skeptischen Richtung in Frankreich, daß noch unter den Materialisten des 18. Jahrhunderts selbst diejenigen, welche man als die extremsten und entschiedensten nennt, von der geschlossenen Systematik eines Hobbes weit entfernt sind und ihren Materialismus fast nur zu gebrauchen scheinen, um mit ihm den religiösen Glauben im Schach zu halten. Diderot begann seinen Kampf gegen die Kirche unter der Fahne des Skeptizismus, und selbst De la Mettrie, unter allen Franzosen des 18. Jahrhunderts derjenige, welcher sich am engsten an den dogmatischen Materialismus Epikurs anschloß, nennt sich selbst einen Pyrrhonianer und bezeichnet Montaigne als den ersten Franzosen, der es wagte zu denken.[10])

La Mothe le Vayer war Mitglied des Staatsrates unter Ludwig XIV. und Erzieher des nachmaligen Herzogs von Orleans. In seinen „fünf Dialogen" hob er allerdings den

Glauben auf Kosten der Theologie hervor, und indem er zeigte, daß das vermeintliche Wissen der Philosophen wie der Theologen nichtig sei, unterließ er nicht, den Zweifel selbst als eine Vorschule zur Ergebung in die geoffenbarte Religion darzustellen; allein der Ton seiner Werke ist sehr verschieden von dem eines Pascal, dessen ursprüngliche Skepsis schließlich zu einem giftigen Haß gegen die Philosophen zusammenschmolz und dessen Verehrung des Glaubens nicht nur aufrichtig, sondern auch beschränkt und fanatisch war. Auch Hobbes erhob bekanntlich den Glauben, um die Theologie angreifen zu können. Wenn Lamothe kein Hobbes war, so war er sicher auch kein Pascal.[11]) Am Hofe hielt man ihn für einen Ungläubigen, und er behauptete sich nur durch die unangreifbare Strenge seines Lebenswandels, durch Verschlossenheit und kühle Überlegenheit seiner Bildung. Die Wirkung seiner Schriften ist jedenfalls der Aufklärung günstig gewesen, und das große Ansehen, welches er zumal in den höheren Kreisen genoß, mußte diese Wirkung sehr verstärken.

Ungleich bedeutender war freilich Bayles Einfluß. Pierre Bayle, der von reformierten Eltern stammte, als junger Mann sich von den Jesuiten bekehren ließ, aber bald wieder zum Protestantismus zurücktrat, wurde durch die harten Maßregeln, welche Ludwig XIV. gegen die Protestanten ergriff, nach Holland vertrieben, wo damals die Freidenker aller Nationen mit Vorliebe ihr Asyl suchten. Bayle war Cartesianer, aber er zog aus den Grundlagen des Systems andre Konsequenzen, als der Urheber desselben. Während Descartes sich überall den Schein gab, die Übereinstimmung von Religion und Wissenschaft zu wahren, hob Bayle geflissentlich die Differenzen hervor. In seinem berühmten historisch-kritischen Wörterbuche griff er, wie Voltaire bemerkt, mit keiner Zeile das Christentum offen an, aber er schrieb auch keine Zeile, welche nicht danach angetan war, Zweifel zu wecken. Der Widerspruch zwischen Vernunft und Offenbarung wurde anscheinend zugunsten der letzteren entschieden, aber die Wirkung war auf eine Ent-

scheidung des Lesers im entgegengesetzten Sinne berechnet. Die Wirkung dieses Buches war eine der größten, die ein Buch haben kann. Während die Masse der mannigfaltigsten Kenntnisse, die hier in bequemster Weise zugänglich gemacht wurden, auch den Gelehrten locken konnte, sah sich der ganze Schwarm oberflächlicher Leser durch die pikante und gefällige, oft skandalsüchtige Behandlung wissenschaftlicher Gegenstände gefesselt. „Sein Stil," sagt Hettner,[12]) „ist von der höchsten dramatischen Lebendigkeit, frisch, unmittelbar, keck, herausfordernd und doch immer klar und rasch auf sein Ziel zueilend; während er mit dem Stoff nur geistreich zu spielen scheint, prüft und zergliedert er ihn bis in seine geheimsten Tiefen." „In Bayle wurzelt die Kampfweise Voltaires und der französischen Enzyklopädisten; selbst für Lessings schriftstellerische Art ist es bedeutsam, daß er sich in seinen Jünglingsjahren viel mit Bayle beschäftigte."

Mit dem Tode Ludwigs XIV. (1715) trat jener merkwürdige Wendepunkt in der neueren Geschichte ein, welcher für die philosophische Denkweise der Gebildeten so wichtig wurde, wie für die sozialen und politischen Schicksale der Nationen: der plötzlich und in intensivster Weise sich entfaltende Geistesverkehr zwischen Frankreich und England. Diese Wendung schildert Buckle in seiner Geschichte der Zivilisation mit lebhaften, vielleicht hie und da etwas stark aufgetragenen Farben. Er zweifelt, ob gegen das Ende des 17. Jahrhunderts auch nur fünf Personen in Frankreich, welche in der Literatur oder den Wissenschaften tätig waren, mit der englischen Sprache bekannt waren.[13]) Die nationale Eitelkeit hatte der französischen Gesellschaft eine Selbstgenügsamkeit verliehen, welche die englische Kultur als Barbarei verachtete, und die beiden Revolutionen, welche England durchgemacht hatte, konnten dies Gefühl der Geringschätzung nur vermehren, solange der Glanz des Hofes und die Siege des stolzen Königs vergessen ließen, mit welchen Opfern der Volkswohlfahrt dieser Prunk erkauft war. Als aber mit dem Alter des Königs der

Druck wuchs und der Glanz abnahm, tönten die Klagen und Beschwerden des Volkes vernehmlicher und in allen denkenden Köpfen erwachte der Gedanke, daß die Nation mit ihrer Unterwerfung unter den Absolutismus auf einen unheilvollen Pfad geraten sei. Der Verkehr mit England begann wieder, und während in früheren Zeiten ein Baco und Hobbes ihre Bildung in Frankreich zu vollenden suchten, strömten jetzt die besten Köpfe Frankreichs nach England[14]) und bemühten sich englisch zu lernen und die Literatur der Engländer kennen zu lernen.

Auf politischem Gebiete holten sich die Franzosen in England die Idee der bürgerlichen Freiheit und der Rechte des Individuums; aber diese Ideen verbanden sie mit dem demokratischen Zuge, welcher in Frankreich unaufhaltsam erwachte, und welcher im Grunde, wie Tocqueville[15]) nachgewiesen hat, ein Produkt jenes gleichen königlichen Regimentes war, das in ihm seinen schrecklichen Untergang fand. In gleicher Weise verband sich auf dem Gebiete des Gedankens der englische Materialismus mit dem französischen Skeptizismus, und das Produkt dieser Verbindung war die radikale Verurteilung des Christentums und der Kirche, die sich in England mit der mechanischen Auffassung der Natur seit Newton und Boyle so glücklich abgefunden hatten. Sonderbar und doch ganz erklärlich, daß gerade die Philosophie Newtons in Frankreich dazu dienen mußte, den Atheismus zu vollenden, während sie doch mit dem Zeugnis in Frankreich eingeführt wurde, daß sie dem Glauben weniger nachteilig sei als der Cartesianismus!

Es war freilich Voltaire, der sie einführte, einer der ersten der Männer, welche die Verbindung des englischen und des französischen Geistes herbeiführten, und wohl der einflußreichste der ganzen Reihe.

Voltaires ungeheuere Wirksamkeit wird heutzutage mit Recht wieder in ein helleres Licht gestellt, als in der ersten Hälfte unsres Jahrhunderts üblich war. Engländer und

Deutsche wetteifern darin, dem großen Franzosen, ohne seine Fehler zu bemänteln, den ihm gebührenden Platz in der Geschichte unsres geistigen Lebens anzuweisen.[16]) Die Ursache der vorübergehenden Geringschätzung dieses Mannes findet Du Bois-Reymond, „so paradox es klingen mag", darin, „daß wir alle mehr oder minder Voltairianer sind; Voltairianer, ohne es zu wissen, und auch ohne so zu heißen." „So gewaltig ist er durchgedrungen, daß die idealen Güter, um die er ein langes Leben hindurch mit unermüdetem Eifer, mit leidenschaftlicher Hingebung, mit jeder Waffe des Geistes, vor allem mit seinem schrecklichen Spotte rang, daß Duldung, Geistesfreiheit, Menschenwürde, Gerechtigkeit uns gleichsam zum natürlichen Lebenselement geworden sind, wie die Luft, an die wir erst denken, wenn sie uns fehlt; mit einem Worte, daß, was einst aus Voltaires Feder als kühnster Gedanke floß, heute Gemeinplatz ist."[17])

Auch die Tat Voltaires, daß er dem Newtonschen Weltsystem auf dem Kontinent Anerkennung schaffte, ist lange Zeit zu gering angeschlagen worden; sowohl was sein Verständnis Newtons und die Selbständigkeit seines Auftretens betrifft, als auch hinsichtlich der Schwierigkeiten, die zu überwinden waren. Heben wir nur den einzigen Zug hervor, daß der Druck der „élémens de la philosophie de Newton" in Frankreich nicht gestattet wurde, und daß die Freiheit der Niederlande auch diesem Werke zu Hilfe kommen mußte! Dabei darf man aber nicht etwa denken, daß Voltaire die Weltanschauung Newtons zu einem Angriff gegen das Christentum benutzt und mit einer Lauge Voltaireſcher Satire versehen habe. Das Werk ist im ganzen ebenso ernst und ruhig, als klar und einfach gehalten; ja, manche philosophische Fragen erscheinen fast mit einer gewissen Zaghaftigkeit behandelt; namentlich da, wo Leibniz, auf dessen System Voltaire häufig Rücksicht nimmt, kühner und konsequenter vorgeht als Newton. Bei der Frage, ob auch für die Handlungen Gottes ein zureichender Grund anzunehmen sei, stellt Voltaire Leibniz, der dies

bejaht, sehr hoch. Nach Newton hat Gott viele Dinge, z. B. die Bewegung der Planeten von Westen nach Osten, einfach so gemacht, weil es ihm eben so beliebte, ohne daß dafür ein andrer Grund als der göttliche Wille anzuführen wäre. Voltaire fühlt, daß die Gründe, welche Clarke gegen Leibniz ins Feld führt, nicht recht genügen, und er sucht sie noch mit eignen Gründen zu stützen. Ebenso schwankend zeigt er sich in der Frage der Willensfreiheit.[18]) Später freilich finden wir bei Voltaire die präzise Fassung des Resultates einer weitschweifigen Untersuchung Lockes:[19]) „Frei sein, heißt tun können, was man will, nicht wollen können, was man will", und dieser Satz stimmt, richtig verstanden, mit dem Determinismus und der Freiheitslehre bei Leibniz überein. In der „Philosophie Newtons" (1738) aber zeigt Voltaire sich noch zu befangen in der Clarkeschen Lehre, um zur völligen Klarheit durchzudringen. Er meint, Freiheit der Indifferenz sei vielleicht möglich, aber unwichtig. Es handle sich nicht darum, ob ich den linken oder rechten Fuß ohne andre Ursache als meinen Willen vorsetzen kann, sondern ob Cartouche und Nadir-Schah auch das Blutvergießen hätten lassen können. Hier meint Voltaire natürlich mit Locke und Leibniz nein; aber die ganze Frage ist, wie dies Nein zu erklären sei. Der Determinist, welcher die Verantwortlichkeit im Charakter des Menschen sucht, wird leugnen, daß sich in ihm ein dauernder Wille, dem Charakter entgegen, bilden könne. Tritt anscheinend das Gegenteil ein, so ist dies eben ein Beweis dafür, daß im Charakter eines solchen Menschen noch Kräfte schlummerten und geweckt werden konnten, die wir vorher übersehen hatten. Will man aber auf diesem Wege irgendeine den Willen betreffende Frage gründlich lösen, so ist das Problem der Entscheidung bei anscheinend völliger Gleichgültigkeit: der Fall des alten scholastischen aequilibrium arbitrii, durchaus nicht so bedeutungslos, als Voltaire glaubt. Erst die völlige Beseitigung dieses Trugbildes macht die Anwendung wissenschaftlicher Grundsätze auf die Probleme des Willens überhaupt möglich.

Neben solchem Auftreten in diesen Fragen darf man durchaus nicht daran zweifeln, daß es Voltaire auch mit der Empfehlung der Ansichten Newtons von Gott und von der Zweckmäßigkeit des Universums vollkommen Ernst war. Wie kam es denn nun, daß gleichwohl das Newtonsche System in Frankreich dem Materialismus und Atheismus Vorschub leisten konnte?

Hier dürfen wir vor allem nicht vergessen, daß die neue Weltanschauung die besten Köpfe Frankreichs veranlaßte, alle Fragen, welche sich schon zur Zeit Descartes' erhoben hatten, mit dem frischesten Interesse wieder zu durchdenken und zu verarbeiten. Wir haben gesehen, welchen Beitrag Descartes zur mechanischen Weltanschauung lieferte, und wir werden bald noch weitere Spuren davon finden, im ganzen aber war die anregende Wirksamkeit des Cartesianismus zu Anfang des 18. Jahrhunderts ziemlich erschöpft: zumal an den französischen Schulen war von ihm keine große Wirkung mehr zu erwarten, seit die Jesuiten ihn gezähmt und nach ihren Zwecken zugestutzt hatten. Es ist nicht gleichgültig, ob eine Folge großer Gedanken in frischer Ursprünglichkeit auf die Zeitgenossen wirkt, oder ob sie zu einer Mixtur mit reichlichem Zusatz überlieferter Vorurteile verarbeitet ist. Ebensowenig ist es gleichgültig, welcher Stimmung, welchem Zustande der Geister eine neue Lehre begegnet. Man darf aber kühn behaupten, daß für die volle Durchführung der von Newton angebahnten Weltanschauung weder eine günstigere Naturanlage noch eine günstigere Stimmung getroffen werden konnte, als die der Franzosen im 18. Jahrhundert.

Den Wirbeln Descartes' fehlte die Bestätigung der mathematischen Theorie. Die Mathematik war das Zeichen, in welchem Newton siegte. Du Bois-Reymond bemerkt zwar mit Recht, daß Voltaires Einfluß auf die elegante Welt der Salons nicht wenig dazu beitrug, die neue Weltanschauung einzubürgern. „Erst als Fontenelles „mondes" durch Voltaires „élémens" von den Toiletten der Damen verdrängt waren, konnte der

Sieg Newtons über Descartes in Frankreich für vollständig gelten." Auch das durfte nicht fehlen, so wenig wie die Befriedigung der nationalen Eitelkeit durch eine von Franzosen erdachte und durchgeführte Bestätigung der Theorie Newtons;[20]) aber auf dem tiefsten Grunde der Bewegung, welche den großen Umschwung herbeiführte, sehen wir die gewaltige Anregung, welche der mathematische Sinn der Franzosen durch den Einfluß Newtons erfuhr. Die großen Erscheinungen des siebzehnten Jahrhunderts lebten mit vermehrtem Glanze wieder auf, und dem Zeitalter eines Pascal und Fermat folgte mit Maupertuis und D'Alembert die lange Reihe der französischen Mathematiker des 18. Jahrhunderts, bis Laplace die letzten Konsequenzen der Newtonschen Weltanschauung zog, indem er auch die Hypothese eines Schöpfers beseitigte.

Voltaire selbst zog trotz seines sonstigen Radikalismus solche Konsequenzen nicht. Wenn er auch weit entfernt davon war, sich durch seine Lehrmeister Newton und Clarke den Frieden mit der Kirche diktieren zu lassen, so blieb er doch den zwei großen Grundgedanken ihrer Metaphysik zeitlebens getreu. Es läßt sich nicht leugnen, daß der gleiche Mann, der mit aller Macht am Sturz des Kirchenglaubens arbeitete, der Urheber des berüchtigten Écrasez l'infâme, ein großer Freund einer geläuterten Teleologie ist, und daß er es mit dem Dasein Gottes vielleicht ernsthafter nimmt als irgendeiner der englischen Deisten. Ihm ist Gott ein überlegender Künstler, der die Welt nach Gründen weiser Zweckmäßigkeit geschaffen hat. Ging Voltaire auch später[21]) entschieden zu einer finstern, das Übel in der Welt mit Vorliebe darstellenden Anschauung über, so lag ihm doch nichts ferner, als die Annahme blind waltender Naturgesetze.

Voltaire wollte nicht Materialist sein. Es gärte offenbar in ihm ein roher, unbewußter Anfang des Kantschen Standpunktes, wenn er wiederholt auf das Thema zurückkommt, welches die bekannten Worte am schärfsten ausdrücken: „Wenn kein Gott da wäre, so müßte man einen erfinden." Wir

postulieren das Dasein Gottes als Grundlage des sittlichen Handelns, lehrt Kant. Voltaire meint, wenn man Bayle, der einen atheistischen Staat für möglich hielt, fünf- bis sechshundert Bauern zu regieren gäbe, so würde er alsbald die Lehre von der göttlichen Vergeltung predigen lassen. Man kann diesen Ausdruck seiner Frivolität entkleiden, und man wird Voltaires wirkliche Ansicht darin finden, daß der Gottesbegriff für die Erhaltung der Tugend und Gerechtigkeit unentbehrlich sei.

Man begreift jetzt, daß Voltaire gegen das „System der Natur", die „Bibel des Atheismus", mit vollem Ernst, wenn auch nicht mit dem verbissenen Fanatismus Rousseaus, auftrat. Ungleich näher trat Voltaire dem anthropologischen Materialismus. Hier war Locke sein Führer, der überhaupt auf die gesamte Philosophie Voltaires wohl den größten Einfluß geübt hat. Locke selbst läßt freilich diesen Punkt unentschieden. Indem er sich nur an die Tatsache hält, daß das ganze geistige Leben der Menschen aus der Tätigkeit der Sinne fließe, läßt er es doch dahingestellt, ob es nun die Materie sei, welche das von den Sinnen zugeführte Material aufnehme, und also denke oder nicht. Gegen diejenigen aber, welche beständig darauf fußten, daß das Wesen der Materie, als das der Ausdehnung, dem Wesen des Denkens widerspreche, hat Locke die ziemlich oberflächliche Bemerkung fallen lassen, es sei gottlos, zu behaupten, daß eine denkende Materie unmöglich sei; denn wenn Gott gewollt hätte, hätte er doch vermöge seiner Allmacht auch die Materie denkend erschaffen können. Diese theologische Wendung der Sache gefiel Voltaire; denn sie versprach einen erwünschten Anhaltspunkt zu Händeln mit den Gläubigen. Voltaire dachte sich in diese Frage mit solchem Feuer hinein, daß er sie nicht mehr mit Locke unentschieden ließ, sondern in materialistischem Sinne den Ausschlag gab.

„Ich bin Körper," sagt er in seinen Londoner Briefen über die Engländer, „und ich denke; mehr weiß ich nicht. Werde ich nun einer unbekannten Ursache zuschreiben,

was ich so leicht der einzigen fruchtbaren Ursache, die ich kenne, zuschreiben kann? In der Tat, wer ist der Mensch, der ohne eine absurde Gottlosigkeit versichern dürfte, daß es dem Schöpfer unmöglich ist, der Materie Gedanken und Gefühle zu verleihen?"

Freilich dürfen wir auch bei dieser Äußerung kaum an die strengere Form des Materialismus denken. Voltaire glaubte, man müsse allen gesunden Menschenverstand verloren haben, um zu meinen, schon die bloße Bewegung der Materie sei hinreichend, um fühlende und denkende Wesen hervorzubringen.[22]) Also ist nicht nur ein Schöpfer nötig, um denkende Materie zu machen, sondern auch der Schöpfer wird das Denken derselben nicht, wie etwa bei Hobbes, durch das Mittel bloßer Bewegung des Stoffs hervorbringen können. Es wird eine besondre Kraft sein, die er der Materie verleiht, und diese Kraft wird aller Wahrscheinlichkeit nach, nach Voltaires Vorstellung, wiewohl sie nicht Bewegung ist, dennoch Bewegung (in den willkürlichen Handlungen) hervorbringen können. Ist die Sache aber so verstanden, so befinden wir uns auf dem Boden des Hylozoismus (vgl. Anm. 1 zum 1. Abschn., S. 172).

Seit wir das Gesetz der Erhaltung der Kraft haben, besteht zwischen dem strengen Materialismus und dem Hylozoismus in rein theoretischer Hinsicht eine ungeheure Kluft. Der erstere ist mit demselben vereinbar; der letztere nicht. Schon Kant nannte den Hylozoismus den Tod aller Naturphilosophie[23]); offenbar aus keinem andern Grunde, als weil er die mechanische Auffassung der Naturvorgänge unmöglich macht. Trotzdem würde es unrichtig sein, diesen Unterschied bei Voltaire zu stark zu betonen. Bei ihm sind gewisse Konsequenzen wichtiger als die Prinzipien, und die praktischen Beziehungen zum christlichen Glauben und zu der auf dem Glauben ruhenden Machtstellung der Kirche bedingen seinen Standpunkt. Sein Materialismus nahm daher zu mit der Schärfe seiner Angriffe gegen den Glauben. Gleichwohl ist er über die Frage

der Unsterblichkeit niemals ins klare gekommen. Er schwankte zwischen den theoretischen Gründen, welche sie unwahrscheinlich machten, und den praktischen, welche sie zu empfehlen schienen, und auch hier finden wir jenen an Kant erinnernden Zug, daß eine Lehre als Voraussetzung und Stütze des sittlichen Lebens festgehalten wird, welche der Verstand zum mindesten unerweislich findet.[24])

In der Moralphilosophie folgte Voltaire ebenfalls englischen Anregungen; aber hier war seine Autorität nicht Locke, sondern dessen Zögling, Lord Shaftesbury, ein Mann, der uns vorzüglich durch seine tiefe Wirkung auf die leitenden Geister Deutschlands im 18. Jahrhundert interessiert. Locke hatte auch auf sittlichem Gebiete die angebornen Ideen bestritten und den von Hobbes eingeführten Relativismus des Guten und Bösen in bedenklicher Weise populärisiert. Er plündert alle möglichen Reisebeschreibungen, um uns zu erzählen, wie die Mingrelier ohne Gewissensbisse ihre Kinder lebendig begraben und wie die Tupinambos glauben, daß sie durch Rache und reichliches Fressen ihrer Feinde das Paradies verdienen.[25]) Voltaire kann solche Geschichten gelegentlich auch brauchen, aber sie erschüttern ihn nicht im mindesten in seinem Festhalten an der Lehre, daß die Idee von Recht und Unrecht in ihrem innersten Grunde überall ein und dieselbe ist. Wenn sie dem Menschen nicht als fertige Idee angeboren ist, so bringt er doch die Anlage mit auf die Welt. Wie der Mensch angeborne Beine hat, wenn er auch später erst gehen lernt, so bringt er gleichsam das Organ für die Unterscheidung von Recht und Unrecht mit auf die Welt, und die Entwicklung seines Geistes bringt die Funktion dieses Organes mit Notwendigkeit hervor.[26])

Shaftesbury war ein Mann von idealistischem Schwung der Begeisterung und einer poesievollen Weltanschauung, welche mit ihrem reinen Sinn für das Schöne und ihrer tiefen Auffassung des klassischen Altertums besonders geeignet war, auf Deutschland zu wirken, das damals der reichsten Entfaltung

seiner Nationalliteratur entgegenreifte; gleichwohl zogen auch die Franzosen reiche Nahrung aus ihm und keineswegs nur positive Lehren, wie die, daß in jeder Menschenbrust ein natürlicher Keim des Enthusiasmus für die Tugend liegt. Doch lernen wir zuerst diese Lehre kennen! Locke hatte den Enthusiasmus wesentlich im ungünstigen Sinne behandelt: als Quelle der Schwärmerei und der Selbstüberhebung, als schädliches, dem vernünftigen Denken schlechthin entgegengesetztes Produkt eines erhitzten Gehirns.[27]) Es entspricht dies ganz der starren und sterilen Prosa seiner gesamten Weltanschauung. Shaftesbury wird hier von seinem poetischen Sinne richtiger geleitet, als Locke von seinem Verstande. Er sieht in der Kunst, im Schönen etwas, das sich in der Lockeschen Psychologie nirgend sonst unterbringen läßt, als bei dem geschmähten Enthusiasmus, und dessen Wert und Würde ihm doch über jeden Zweifel erhaben ist. Damit aber fällt ein heller Lichtstrahl auf das ganze Gebiet, und ohne zu leugnen, daß der Enthusiasmus auch die Schwärmerei und den Aberglauben hervorbringt, sieht doch Shaftesbury in ihm zugleich die Quelle des Größten und Edelsten, was der Menschengeist hervorbringt. Jetzt ist auch der Ort gefunden, wo die Moral ihren Ursprung nimmt. Aus der gleichen Quelle fließt die Religion, aber freilich die gute wie die schlechte Religion: die Trösterin der Menschen im Unglück und die Furie, welche die Scheiterhaufen anzündet, die reinste Erhebung der Herzen zu Gott und die schnödeste Entweihung des Adels der menschlichen Natur. Wie bei Hobbes rückt die Religion wieder unmittelbar zusammen mit dem Aberglauben, aber die Scheidewand zwischen beiden bildet nicht das plumpe Schwert des Leviathan, sondern — das ästhetische Urteil. Gutgelaunte, heitre und frohe Menschen bauen sich eine edle, erhebende und doch liberale und freundliche Götterwelt; finstre, mürrische und unzufriedne Naturen erzeugen die Götter des Hasses und der Rache.

Shaftesbury bemüht sich, das Christentum auf die Seite der heitern und gutgelaunten Religionen zu bringen,

aber mit welchen Schnitten ins Fleisch des „historischen" Christentums! mit welch herbem Tadel gegen die Institutionen der Kirche! mit wie schonungsloser Verurteilung so mancher Überlieferung, welche den Gläubigen als heilig und unantastbar gilt!

Wir haben von Shaftesbury eine tadelnde Äußerung über die Stellung seines sonst von ihm sehr verehrten Lehrers Locke zu Religion, aber er nimmt Locke nicht persönlich, sondern er faßt die ganze Klasse der englischen Deisten mit ihm zusammen und macht ihnen gemeinsam den Vorwurf des Hobbismus. Das Treffende darin in Beziehung auf die meisten englischen Freidenker ist die Andeutung ihrer innerlichen Abneigung gegen dasjenige, was gerade den Geist und das Wesen der Religion ausmacht. Der Herausgeber von Lockes Werken aber hält sich für berechtigt, den Spieß umzukehren, und während er Lockes Orthodoxie in Schutz nimmt, bezeichnet er Shaftesbury als einen „hohnlachenden Ungläubigen gegenüber der geoffenbarten Religion und einen überschwenglichen Enthusiasten in der Moral."[28])

Der Mann hat nicht ganz unrecht; zumal wenn von jenem pfäffischen Standpunkte aus geurteilt wird, welcher die Autorität der Kirche höher stellt, als den Inhalt ihrer Lehren. Aber man darf doch einen guten Schritt weitergehen und sagen: Shaftesbury stand dem Geiste der Religion überhaupt innerlich näher als Locke, aber den spezifischen Geist des Christentums verstand er nicht. Seine Religion war die Religion der Glücklichen, die es nicht viel kostet, guter Laune zu sein. Seine Weltanschauung hat man als eine aristokratische bezeichnet; man muß hinzusetzen oder vielmehr verbessern: es ist die Weltanschauung des naiven und harmlosen Kindes der bevorzugten Verhältnisse, welches seinen Horizont mit dem Horizont der Menschheit verwechselt. Das Christentum ist gepredigt worden als die Religion der Armen und Elenden, aber durch eine merkwürdige Dialektik der Geschichte ist es zugleich die Lieblingsreligion derjenigen geworden, welche Ar-

mut und Elend für eine ewige Ordnung Gottes im diesseitigen Leben halten, und welchen diese göttliche Ordnung namentlich deshalb so wohl gefällt, weil sie die natürliche Basis ihrer bevorzugten Stellung ist. Jene vermeintliche ewige Ordnung zu verkennen, kann unter Umständen dem schärfsten direkten Angriffe gleichkommen. Wir dürfen hier wieder nur die Wirkung Shaftesburys auf den Geist eines Lessing, Herder und Schiller in Betracht ziehen, um zu sehen, wie klein der Schritt sein kann, vom naiven Optimismus zu der bewußten Erfassung der Aufgabe, die Welt so zu gestalten, daß sie diesem Optimismus entspricht.

Daher rührt auch jener merkwürdige Bund der Extreme gegen Shaftesbury, den sein neuester Biograph[29]) so treffend hervorgehoben hat: auf der einen Seite Mandeville, der Verfasser der Bienenfabel, auf der andern die Orthodoxen. Nur muß man Mandeville recht verstehen, um den Apologeten des Lasters mit den Verteidigern des Kapitols der Hochkirche wirklich unter einem Hute zu finden. Wenn Mandeville gegen einen Shaftesbury vorbringt, daß die wahre Tugend in der Selbstüberwindung und der Unterdrückung der angebornen Neigungen bestehe, so meint er damit nicht sein eignes Selbst und seine eignen Neigungen; denn wenn diese nicht nach schrankenloser Befriedigung streben, steht ja Handel und Wandel still und der Staat geht zugrunde! Er meint das Selbstgefühl und den Appetit der Arbeiter, denn: „mäßiges Leben und beständige Arbeit sind für den Armen der Weg zum materiellen Glücke und zum Reichtum für den Staat.“[30])

Wo Voltaire seine Nahrung fand, ist leicht zu sehen, wenn man bedenkt, daß Shaftesbury nicht nur Scheiterhaufen und Hölle, Wunder und Bannfluch, sondern auch Kanzel und Katechismus angriff, und daß er es sich zur höchsten Ehre rechnete, vom Klerus geschmäht zu werden; allein unverkennbar haben auch die positiven Züge in der Philosophie Shaftesburys ihre Wirkung auf ihn nicht ganz verfehlt, und namentlich jenes Element in Voltaires Anschauung, welches

wir als ein Vorspiel für den von Kant eingenommenen Standpunkt bezeichnet haben, dürfte in seiner Wurzel auf Shaftesbury zurückzuführen sein.

Viel lebhafter freilich als auf Voltaire mußten die positiven Züge dieser Weltanschauung auf einen Mann wie Diderot wirken. Dieser mächtige Stimmführer der intellektuellen Bewegung des achtzehnten Jahrhunderts war eine ganz enthusiastische Natur. Rosenkranz, der mit sicherer Hand die Schwächen seines widerspruchsvollen Charakters und seiner zersplitterten literarischen Tätigkeit gezeichnet hat, hebt auch die zündende Genialität seines Wesens in lichtvollen Zügen hervor: „Man kann ihn nur verstehen, wenn man erwägt, daß er, wie Sokrates, mehr mündlich als schriftlich lehrte, und daß sich in ihm, wie in Sokrates, der Prozeß der Zeit, von der Regentschaft bis zur Revolution, in allen Phasen seiner Entwicklung vollzog. Es war in Diderot, wie in Sokrates, etwas Dämonisches. Er war nur ganz er selber, wenn er wie Sokrates sich zu den Ideen des Wahren, Guten und Schönen erhoben hatte. In dieser Ekstase, die auch, nach seiner eignen Beschreibung, äußerlich an ihm sichtbar wurde, und die er zuerst an einer Bewegung seines Haares auf der Mitte der Stirn und an einem alle seine Glieder durchrinnenden Schauer fühlte, war er erst der richtige Diderot, dessen geisttrunkene Beredsamkeit, wie die des Sokrates, alle Zuhörer mit sich fortriß."[31]) Ein solcher Mann konnte sich nicht nur für Shaftesburys „Moralisten" begeistern, diesen „Dithyrambus der urewigen Schönheit, die durch die ganze Welt geht und alle scheinbaren Dissonanzen zur tiefen, volltönigen Harmonie auflöst" (Hettner); auch Richardsons Romane, in welchen die moralische Tendenz von hausbackener Nüchternheit ist, rissen ihn durch die Lebendigkeit ihrer Handlung zu schwärmerischer Bewunderung hin. Bei allen Wandlungen seines stets veränderten Standpunktes blieb ihm daher der Glaube an die Tugend und ihre tiefe Begründung in der Natur unsres Geistes ein fester Punkt, den er mit

den scheinbar widersprechendsten Elementen seines theoretischen Denkens zu vereinigen wußte.

Diderot wird mit solcher Hartnäckigkeit als Haupt- und Stimmführer des französischen Materialismus, oder wohl gar als derjenige dargestellt, welcher zuerst den „Lockeschen Sensualismus" zum Materialismus „fortbildete", daß wir uns genötigt sehen werden, im nächsten Kapitel einmal gründlich mit der Hegelschen Konstruktionssucht abzurechnen, welche mit ihrer souveränen Verachtung aller Chronologie nirgend eine solche Verwirrung angerichtet hat, als in der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts. Hier haben wir uns an die einfache Tatsache zu halten, daß Diderot vor dem Auftreten des „homme machine" nichts weniger als Materialist war, daß sein Materialismus sich erst im Verkehr mit der Holbachschen Gesellschaft entwickelt hat und daß auf ihn die Schriften andrer Franzosen, wie Maupertuis, Robinet, ja wahrscheinlich sogar der geschmähte Lamettrie selbst, mehr bestimmenden Einfluß geübt haben, als Diderot seinerseits auf irgendeinen namhaften Vertreter des Materialismus. Wir sagen „bestimmenden" Einfluß mit Beziehung auf die Annahme eines klaren theoretischen Standpunktes, denn anregenden Einfluß hat Diderot allerdings in reichstem Maße geübt, und es lag in der Natur jener gärenden Zeit, daß alles, was nur im revolutionären Zuge lag, fördernd aufeinander wirkte. Die begeisterte Lobrede eines Diderot auf die Moral konnte in einem andern Kopfe den Gedanken wecken, die Basis der Moral selbst anzugreifen, wenn nur in beiden Köpfen der gleiche Haß gegen die Pfaffenmoral und gegen die Entwürdigung der Menschheit durch die Herrschaft des Klerus waltete. Voltaire konnte mit einer Apologie für das Dasein Gottes Atheisten wecken, weil es ihm vor allen Dingen darum zu tun war, der Kirche das Monopol ihrer mit so vielen Mißbräuchen eng verwachsenen Gotteslehre zu entreißen. In diesem Strom eines unaufhaltsamen Angriffes gegen alle Autoritäten wurde unzweifelhaft die Stimmung

immer radikaler, und mit dem Atheismus ergriffen die Führer zuletzt auch den Materialismus als Waffe gegen die Religion. Dies alles aber hindert nicht, daß schon in einem sehr frühen Moment der Bewegung der konsequenteste Materialismus in theoretischer Hinsicht fertig dastand, während doch die Führer der Bewegung sich auf den englischen Deismus oder auf ein Gemisch von Deismus und Skepsis stützten.

Diderots anregende Wirksamkeit war freilich, Dank seinem seltnen schriftstellerischen Talente und der Energie seiner Darstellung eine ungemein große, sowohl durch seine für sich erschienenen philosophischen Schriften, als auch namentlich durch seine unermüdliche Tätigkeit für die große Enzyklopädie. Nun ist es freilich richtig, daß Diderot in der Enzyklopädie nicht immer seine eigentliche Meinung gesagt hat, aber ebenso richtig ist, daß Diderot beim Beginn derselben noch nicht zum Atheismus und Materialismus fortgeschritten war. Es ist richtig, daß große Teile des système de la nature aus Diderots Feder geflossen sind, aber nicht minder wahr ist, daß nicht er es war, der Holbach zum Extrem mit fortgerissen hat, sondern daß umgekehrt Holbach mit seinem festen Willen und seiner klaren, ruhigen Beharrlichkeit den genialeren Mann an seinen Pfad gefesselt und für seine Ideen gewonnen hat.

Während Lamettrie (1745) seine Naturgeschichte der Seele schrieb, welche den Materialismus kaum noch verhüllt, stand Diderot noch ganz auf dem Standpunkte von Lord Shaftesbury. Er milderte im „essai sur le mérite et la vertu“ die Schärfe seines Originals und bekämpfte in den Anmerkungen Ansichten, die ihm zu weit zu gehen schienen. Dies mag berechnende Vorsicht sein, aber seine Verteidigung einer Ordnung in der Natur (die er später mit Holbach bekämpfte), seine Polemik gegen den Atheismus sind hier so aufrichtig, wie in den ein Jahr später geschriebenen pensées philosophiques, in welchen er noch ganz im Sinne der an Newton anknüpfenden englischen Teleologie der Ansicht ist,

daß gerade die Naturforschung der Neuzeit dem Atheismus und Materialismus die stärksten Schläge versetzt habe. Die Wunder des Mikroskops sind die wahren Wunder Gottes. Der Flügel eines Schmetterlings, das Auge einer Mücke reichen hin, um den Atheisten zu zermalmen. Gleichwohl weht hier schon ein ganz andrer Luftzug, und unmittelbar neben der philosophischen Zermalmung des Atheismus sprudeln die Quellen der reichsten Nahrung für den sozialen Atheismus, wenn wir der Kürze wegen damit jenen Atheismus bezeichnen dürfen, welcher den in der bestehenden Gesellschaft, in Staat und Kirche, in Familie und Schule anerkannten Gott bekämpft und verwirft.

Diderot bekämpft angeblich nur die Intoleranz, „indem er in Gefängnishöllen winselnde Leichname eingesperrt erblickt und ihre Seufzer, ihre Klagschreie verninmt." Aber diese Intoleranz hängt mit der herrschenden Vorstellung von Gott zusammen! „Welche Verbrechen haben diese Unglücklichen begangen?" fragt Diderot. „Wer hat sie zu diesen Qualen verurteilt? Der Gott, den sie beleidigt haben. Wer ist denn dieser Gott? Ein Gott voller Güte. Wie, ein Gott voller Güte sollte Wohlgefallen daran finden, sich in Tränen zu baden? — Es gibt Leute, von denen man nicht sagen muß, daß sie Gott fürchten, sondern daß sie Furcht vor ihm haben. Nach dem Porträt, das man mir vom höchsten Wesen macht, von seiner Neigung zum Zorn, von der Strenge seiner Rache, von dem Verhältnisse der großen Zahl derer, die es untergehen läßt, im Vergleich der wenigen, denen es eine rettende Hand entgegenzustrecken geruht, müßte auch die gerechteste Seele versucht sein, zu wünschen, daß es nicht existierte."[32])

Diese schneidenden Worte wirkten auf die damalige französische Gesellschaft gewiß stärker als irgendeine Stelle des „homme machine", und wer, unter gänzlicher Abstraktion von der spekulativen Theorie, im Materialismus nichts als die Opposition gegen den Kirchenglauben erblicken will, der

braucht allerdings nicht auf den „Traum d'Alemberts" (1769) zu warten, um Diderot als einen der kühnsten Stimmführer des Materialismus zu bezeichnen. Unsre Aufgabe ist es aber nicht, dieser Verwechslung Vorschub zu leisten, so sehr wir auch durch Plan und Zweck unsres Werkes genötigt sind, neben dem strengen Materialismus die verwandten oder verbündeten Standpunkte mit in Betracht zu ziehen.

In England konnte der aristokratische Shaftesbury ruhig den Gott der Rache auf die Wage legen und zu leicht erfinden. Selbst in Deutschland durfte — freilich geraume Zeit später — Schiller auffordern, jenem Gotte die Tempel zu verschließen, den die Natur „nur auf der Folter" merkt und der sich mit den Tränen der Menschheit bezahlt macht.[33]) Die Gebildeten hatten es in ihrer Gewalt, eine reinere Gottesvorstellung an die Stelle der gestürzten zu setzen. Dem Volke aber, zumal dem katholischen Volke Frankreichs war der Gott der Rache zugleich der Gott der Liebe. Himmel und Hölle, Segen und Fluch verbanden sich in mystischer Einheit und in ausgeprägter Bestimmtheit der überlieferten Vorstellung in seiner Religion. Der Gott, den Diderot nur in seinen Schatten hier gezeichnet, war sein Gott, der Gott seines Vertrauens wie seiner Furcht und seiner alltäglichen Verehrung. Man konnte dies Bildnis stürzen, wie einst Bonifatius die Heidengötter, aber man konnte nicht mit einem genialen Federzuge den Gott Shaftesburys an die Stelle setzen. Ein und derselbe Tropfen, in verschiedene chemische Lösungen gebracht, gibt sehr verschiedene Niederschläge. Diderot kämpfte faktisch schon längst für den Atheismus, als er ihn noch theoretisch „zermalmte".

Unter solchen Umständen ist das Nähere über die Beschaffenheit seines Materialismus nicht von großer historischer Bedeutung; für die Kritik des Materialismus jedoch ist eine kurze Besprechung seiner Anschauungsweise nicht ganz überflüssig. Sie bildet, wenn auch nur in unbestimmter Ausführung, doch in klar erkennbaren Grundzügen, eine Modifikation des Materialismus, welche neu ist, und in welcher

das Hauptbedenken gegen den Atomismus von Demokrit bi
auf Hobbes anscheinend vermieden ist.

Wir haben öfter hervorgehoben,[34]) daß der alte Mat
rialismus die Empfindung nicht den Atomen, sondern d
Organisation kleiner Keime zuschreibt, daß aber diese Organ
sation der Keime nach den Grundsätzen der Atomistik nich
sein kann, als eine eigentümliche räumliche Zusamme
stellung von Atomen, welche, einzeln genommen, absol
empfindungslos sind. Wir haben gesehen, wie auch Gassen
mit allen seinen Bemühungen um diesen Punkt nicht herum
kommt, und wie Hobbes mit seinem Machtspruch, welcher ei
bestimmte Art von Bewegung der Körperchen einfach mit de
Denken identifiziert, die Sache nicht bessert. Es blieb nich
übrig, als einmal den Versuch zu machen, die Empfindu
als Eigenschaft des Stoffes in die kleinsten Teilchen sel
zu verlegen. Diesen Versuch machte Robinet in seinem Bu
von der Natur (1761), während noch Lamettrie im „homm
machine" (1748) bei der alten Lucrezischen Vorstellungswe
stehen blieb.

Robinets eigentümliches, an phantastischen Elementen v
ausschweifenden Hypothesen reiches System ist bald als e
Verzerrung der Leibnizschen Monadologie, bald als ein B
spiel zur Schellingschen Naturphilosophie, bald schlechthin
Materialismus bezeichnet worden. Die letztere Bezeichnu
ist die allein zutreffende, wiewohl man allerdings ganze
schnitte des Buches lesen kann, ohne zu wissen, auf welch
Boden man sich befindet. Robinet teilt jedem kleinsten Kör
chen Leben und Geist zu; auch die Urbestandteile der „un
ganischen" Natur sind lebendige Keime, welche das Prin
der Empfindung, wiewohl ohne Bewußtsein von sich sel
in sich tragen. Auch der Mensch kennt übrigens (wieder
bedeutsames Element der Kantschen Lehre!) nur seine Emp
dung, nicht sein eignes Wesen, oder sich selbst als Substanz
Robinet läßt nun ganze Kapitel hindurch das körperliche
das geistige Prinzip der Materie aufeinander wirken,

wenn wir uns auf dem Boden des zügellosesten Hylozoismus befänden. Plötzlich aber stoßen wir auf die kurze, jedoch sehr inhaltsschwere Erklärung, daß die Wirkung des Geistes auf die Materie nur eine Gegenwirkung des erhaltenen materiellen Eindruckes ist, bei welcher die (subjektiv!) freiwilligen Bewegungen der Maschine ihren Quell in nichts anderm haben, als in dem organischen (d. h. hier dem mechanischen!) Spiel der Maschine.[35]) Dies Prinzip wird nun mit Konsequenz, wenn auch ohne alle Ostentation, durchgeführt. So z. B. wenn ein sinnlicher Eindruck die Seele antreibt, etwas zu begehren, so kann dies nichts andres sein, als was durch die mechanische Wirkung der Vorstellungsfasern im Gehirn auf die Begehrungsfasern bedingt wird, und wenn ich infolge meines Begehrens den Arm ausstrecken will, so ist dieser Wille nur die innere, subjektive Seite der streng mechanischen Folge von Naturprozessen, welche vom Gehirn aus mittels der Nerven und Muskeln den Arm in Bewegung bringt.[36])

Der Vorwurf Kants gegen den Hylozoismus, daß er „der Tod aller Naturphilosophie" sei, kann diesen Standpunkt nicht treffen. Das Gesetz der Erhaltung der Kraft, um in der Sprache unsrer Zeit zu reden, gilt bei Robinet für die ganze Erscheinung des Menschen, von den Sinneseindrücken durch die Hirnfunktionen hindurch bis zu den Worten und Handlungen. Mit großem Scharfsinn verbindet er damit die Locke-Voltairesche Freiheitslehre. Frei sein, heißt tun können, was man will, nicht wollen können, was man will. Die Bewegung meines Armes ist freiwillig, weil sie auf meinen Willen gefolgt ist. Äußerlich betrachtet ist die Entstehung dieses Willens so naturnotwendig, wie seine Verknüpfung mit der Folge. Für das Subjekt aber verschwindet diese Naturnotwendigkeit und die Freiheit allein ist vorhanden. Der Wille folgt subjektiv nur seinen Beweggründen geistiger Art, aber auch diese wieder sind objektiv bedingt durch notwendige Prozesse in den entsprechenden Fasern des Gehirns.

Man sieht hier freilich wieder, wie nahe der konsequente Materialismus stets an die Grenze alles Materialismus führt. Ein klein wenig Zweifel an der „absoluten Realität" der Materie und ihrer Bewegungen, so ist der Standpunkt Kants fertig, welcher beide Kausalreihen, diejenige der Natur nach äußerer Notwendigkeit und diejenige unsres empirischen Bewußtseins nach Freiheit und nach geistigen Motiven als bloße Phänomene einer verborgenen dritten Reihe ansieht, deren wahre Natur uns unerkennbar bleibt.

Diderot neigte schon längst vor dem Erscheinen des Werkes von Robinet zu einer solchen Ansicht. Maupertuis hatte im Jahre 1751 in einer pseudonymen Abhandlung zuerst empfindende Atome eingeführt und Diderot bekämpft diese Annahme in seinen „Gedanken über die Erklärung der Natur" (1754) in einer Weise, welche durchblicken läßt, wie sehr sie ihm einleuchtet; doch befand sich Diderot damals noch auf dem Standpunkte der Skepsis, und die Schrift von Maupertuis scheint im übrigen ziemlich wirkungslos vorübergegangen zu sein.[37])

Diderot adoptierte die Anschauungen Robinets nicht ohne den schwachen Punkt herauszufühlen, welcher auch dieser Modifikation des Materialismus noch anhaftet. Im „Traum d'Alemberts" kommt der Träumende wiederholt darauf zurück.[38]) Die Sache ist einfach. Wir haben zwar jetzt empfindende Atome, aber wie summiert sich ihre Empfindung zur Einheit des Bewußtseins? — Die Schwierigkeit ist keine psychologische, denn wenn die Empfindungen einmal irgendwie — gleich Tönen in einem System harmonischer Klänge — ineinanderfließen können, so vermögen wir uns schon vorzustellen, wie eine Summe von elementaren Empfindungen auch den reichsten und bedeutungsvollsten Inhalt des Bewußtseins ergeben könne; aber wie kommen die Empfindungen überhaupt dazu, durch den leeren Raum von Atom zu Atom ineinanderzufließen? Der träumende d'Alembert, d. h. Diderot, weiß sich hier nicht anders zu helfen, als durch die Annahme,

daß die empfindenden Teilchen einander unmittelbar berühren und so gleichsam ein Kontinuum bilden. Damit ist er aber im Begriff, die Atomistik aufzugeben, wodurch dann derjenige Materialismus entstehen würde, welchem Ueberweg in der esoterischen Philosophie seiner letzten Lebensjahre huldigte.[39])

Wir wenden uns nun zur Betrachtung der Einflüsse des englischen Materialismus auf Deutschland. Vorher sei jedoch kurz erwogen, was Deutschland etwa von sich aus in dieser Richtung hervorgebracht hatte. Hier ist aber blutwenig zu finden, und die Ursache ist nicht etwa im Vorwalten eines schwungvollen Idealismus zu suchen, sondern in dem allgemeinen Verfall, welchen die geistige Erschöpfung des Landes nach den großen Kämpfen der Reformation, die politische Zerrüttung und die moralische Verwilderung mit sich brachten. Während alle andern Nationen von dem frischen Hauch beginnender Geistesfreiheit Vorteil zogen, schien es, als sei Deutschland dem Kampf um dieselbe zum Opfer gefallen. Nirgend erschien der verknöcherte Dogmatismus bornierter als bei den deutschen Protestanten, und vor allen Dingen hatten die Naturwissenschaften einen schweren Stand. „Der Einführung des verbesserten Gregorianischen Kalenders widersetzte sich die protestantische Geistlichkeit bloß darum, weil diese Verbesserung zuerst von der katholischen Kirche ausgegangen war; im Gutachten des Tübinger Senats vom 24. November 1583 heißt es, Christus könne mit Belial und dem Antichrist nicht übereinstimmen. Kepler, den großen Reformator der Sternkunde, ermahnte das Konsistorium in Stuttgart am 25. September 1612, daß er seine fürwitzige Natur bezähme und sich aller Dinge nach Gottes Wort regulieren und dem Herrn Christus sein Testament und Kirch mit seinen unnötigen Subtilitäten, Skrupel und Glossen unverwirret lassen sollte.[40])

Eine Ausnahme scheint die Einführung der Atomistik bei den deutschen Physikern durch den Wittenberger Professor Sennert gemacht zu haben, doch hat aus dieser Neuerung

weder die Physik großen Vorteil gezogen, noch hat sich etwa eine dem Materialismus sich nähernde Auffassung der Naturvorgänge daran angeknüpft. Zeller sagt zwar, die Atomistik habe sich bei den deutschen Physikern „in einer von der demokritischen nicht wesentlich abweichenden Fassung" längere Zeit in solchem Ansehen erhalten, daß Leibniz behaupten konnte, sie habe nicht nur den Ramismus[41]) in Vergessenheit gebracht, sondern auch der peripatetischen Lehre Abbruch getan; allein es ist stark zu vermuten, daß Leibniz übertrieben hat. Wenigstens sind die Spuren der Atomistik in Sennerts „epitome naturalis scientiae" (Wittenberg 1618) so unbedeutend, daß die durchaus scholastische Grundlage seiner Ansichten jedenfalls weniger durch seine atomistischen Ketzereien getrübt wird, als durch diejenigen Elemente, welche er von Paracelsus entlehnt hat.[42])

Während in Frankreich durch Montaigne, la Mothe le Vayer und Bayle der Skeptizismus, in England durch Baco, Hobbes, Locke der Materialismus und Sensualismus gewissermaßen zum Rang einer Nationalphilosophie erhoben wurden, blieb Deutschland der Stammsitz pedantischer Scholastik. Die Roheit des Adels, die schon Erasmus durch den Spottnamen der „Kentauren" treffend bezeichnete, ließ eine durchgebildete Philosophie auf der Grundlage weltmännischer Bildung, wie sie in England eine so große Rolle spielte, durchaus nicht aufkommen. Das unruhig gärende Element, welches in Frankreich immer schärfer hervortrat, fehlte auch in Deutschland nicht ganz, allein es wurde durch das Vorwalten religiöser Gesichtspunkte vielfach in sonderbar verschlungene, gleichsam unterirdische Bahnen gelenkt, und die konfessionelle Spaltung verzehrte die besten Kräfte der Nation in endlosen Kämpfen ohne irgendein sichtbares Resultat. Auf den Universitäten nahm ein immer roheres Geschlecht Katheder und Bänke ein. Melanchthons Reaktion für den geläuterten Aristoteles führte unter diesen Epigonen zu einer Intoleranz, die an die finsteren Zeiten des Mittelalters erinnerte. Die Philosophie Descartes' fand

fast nur in dem kleinen Duisburg, das einen Hauch niederländischer Geistesfreiheit genoß und von Preußens aufgeklärtem Herrscherhause geschirmt wurde, eine sichere Pflegestätte; und selbst jene zweideutige Art bestreitender Verteidigung, deren Bedeutung wir mehrfach kennen gelernt haben, fand noch gegen Ende des 17. Jahrhunderts Anwendung auf die kartesische Lehre. Trotzdem gewann dieselbe allmählich Boden und gegen Ende des 17. Jahrhunderts, als schon die Vorboten einer bessern Zeit sich in vielen Gemütern kundgaben, finden wir zahlreiche Klagen über die Ausbreitung des „Atheismus" durch die kartesische Philosophie. Die Orthodoxen waren mit dem Vorwurf des Atheismus zu keiner Zeit freigebiger, als gerade damals; so viel ist jedoch klar, daß sich in Deutschland die nach Freiheit ringenden Geister an eine Lehre anklammerten, mit welcher sich damals in Frankreich die Jesuiten schon abgefunden hatten.[43])

So kam es denn auch, daß der Einfluß Spinozas in Deutschland fast gleichzeitig mit dem tieferen Eingreifen des Cartesianismus spürbar wurde. Die Spinozisten bilden nur die äußerste Linke in diesem Kampf gegen Scholastik und Orthodoxie, und sie nähern sich dabei dem Materialismus, soweit es die mystisch-pantheistischen Elemente der Lehre Spinozas nur immer zulassen. Der bedeutendste dieser deutschen Spinozisten ist Friedrich Wilhelm Stosch, der Verfasser der Concordia rationis et fidei (1692), welche seinerzeit großes Aufsehen und Ärgernis erregte und deren heimlicher Besitz in Berlin mit einer Strafe von fünfhundert Talern bedroht wurde. Stosch leugnet kurzweg nicht nur die Immaterialität, sondern auch die Unsterblichkeit der Seele. „Die Seele des Menschen besteht in der richtigen Mischung des Blutes und der Säfte, welche gehörig durch unverletzte Kanäle strömen und die mannigfachen willkürlichen und unwillkürlichen Handlungen hervorbringen." „Der Geist ist der bessere Teil des Menschen, mit welchem er denkt. Derselbe besteht aus dem Gehirn und den unendlich vielen Organen desselben, welche mannigfach modi-

fiziert werden durch das Zuströmen und die Zirkulation einer feinen Materie, welche ebenfalls mannigfach modifiziert wird." „Es ist klar, daß die Seele oder der Geist durch sich und ihrer Natur nach nicht unsterblich ist und nicht außerhalb des menschlichen Körpers existiert."[44])

Populärer, einschneidender war der Einfluß der Engländer, sowohl für die Entwicklung der allgemeinen Opposition gegen den Kirchenglauben, als auch speziell für die Ausbildung materialistischer Ansichten. Als im Jahre 1680 der Kanzler Kortholt zu Kiel sein Buch „de tribus impostoribus magnis" schrieb, in welchem er den alten berüchtigten Titel eines Büchergespenstes in umgekehrter Tendenz anwandte, da meinte er Herbert von Cherbury, Hobbes und Spinoza, als die drei großen Feinde der christlichen Wahrheit.[45]) Wir finden also zwei Engländer in diesem Dreigespann, von denen wir Hobbes hinlänglich kennen gelernt haben. Herbert († 1648) ist einer der ältesten und einflußreichsten Vertreter der „natürlichen Theologie" oder des Vernunftglaubens im Gegensatze zum Offenbarungsglauben. Von dem Einflusse, welchen er sowohl als Hobbes auf Deutschland ausübten, haben wir deutliche Spuren in dem von Genthe herausgegebenen „Compendium de impostura religionum", welches unmöglich dem 16. Jahrhundert angehören kann.[46]) Es ist vielmehr ein Produkt ungefähr der gleichen Zeit, in welcher der Kanzler Kortholt den Spieß umzukehren versuchte. Wie produktiv die damalige Zeit an solchen, meist verschollenen freidenkerischen Versuchen war, zeigte die Notiz, daß der Kanzler Mosheim († 1755) nicht weniger als sieben Manuskripte dieser Art besessen habe, welche sämtlich erst in der Zeit nach Descartes und Spinoza — also auch nach Herbert und Hobbes — entstanden waren.[47])

Besonders deutlich aber verrät sich der Einfluß der Engländer in einem Büchlein, welches ganz in die Geschichte des Materialismus fällt, und das wir um so lieber hier mit einiger Ausführlichkeit behandeln, da es selbst von den neuesten

Literarhistorikern noch nicht gewürdigt und den meisten wohl kaum recht bekannt geworden ist.

Es ist dies der seinerzeit so viel besprochene **Briefwechsel vom Wesen der Seele**, der seit 1713 in einer Reihe von Auflagen erschien, in Gegenschriften und Rezensionen bekämpft wurde und sogar einen Jenenser Professor veranlaßte, das winzige Büchlein in einer eigens dazu angesetzten Vorlesung zu bekämpfen.[48]) Es besteht aus drei, angeblich von zwei verschiedenen Autoren verfaßten Briefen, wozu noch ein ausführliches Vorwort eines dritten kommt, der in der Auflage von 1723 diese als die vierte bezeichnet und beiläufig der allgemeinen Verwunderung darüber Ausdruck gibt, daß die früheren Auflagen nicht konfisziert worden seien.[49]) **Weller** nennt in seinem Wörterbuch der Pseudonymen J. G. Westphal, einen Arzt aus Delitzsch, und J. D. Hocheisel (Hocheisen, Adjunkt der philosophischen Fakultät zu Wittenberg?) als die Verfasser dieses Briefwechsels. Im vorigen Jahrhundert hielt man sonderbarerweise die beiden Theologen Röschen und Bucher für die Verfasser, von denen der letztere ein leidenschaftlicher Orthodoxer war, der sich gewiß nicht mit einem „Atheisten" — so nannte man damals auch Cartesianer, Spinozisten, Deisten usw. — auf einen Briefwechsel eingelassen hätte. Röschel, der zugleich Physiker war, könnte, wenn man innern Gründen folgen will, den zweiten (antimaterialistischen) Brief wohl geschrieben haben. Wer aber der eigentliche Materialist war (Verfasser des ersten und dritten Briefes, wenn nicht des ganzen Werkchens), bleibt danach noch immer zweifelhaft.[50]) Das Schriftchen ist, der traurigen Zeit seiner Abfassung entsprechend, in entsetzlichem Stil, deutsch mit lateinischen und französischen Brocken vermengt, geschrieben und verrät einen witzigen Geist und gründliches Denken. Dieselben Gedanken in einer klassischen Form und unter einer Nation von geschlossenem Selbstvertrauen würden vielleicht ein ähnliches Aufsehen erregt haben, wie die Schriften eines Voltaire; allein die Form bezeichnet hier gerade den Nullpunkt des Wertes der deutschen Prosa, die Zeit der

Abfassung war eine solche, wo alle vornehmeren Freidenker ihre Weisheit aus dem französischen Bayle holten, und nach einigen begierig gelesenen Ausgaben verhallte die Stimme des Deutschen. Der Verfasser war sich dieser Lage der Sache wohl bewußt, denn er bemerkt: „Daß ich diese Briefe teutsch concipiret, solches wird man mir nicht vor übel halten, weil ich sie nicht Aeternitati gewidmet wissen wollte." Der Verfasser hat den Hobbes, jedoch wie er sagt „in einer andern Absicht" gelesen; von den französischen Aufklärern konnte er noch nichts wissen.[51]) Im Jahre 1713, als das Büchlein erschien, wurde Diderot geboren und Voltaire wanderte als neunzehnjähriger junger Mensch zum erstenmal wegen satirischer Gedichte gegen die Regierung in die Bastille. Nachdem der Herausgeber in seiner Einleitung zu den Briefen die Irrtümlichkeit aller älteren Philosophie mitsamt der kartesischen hervorgehoben und gezeigt hat, wie die Physik neuerdings der Metaphysik den Rang abgelaufen, erwägt er die allgemeine Kontroverse, ob man nun noch ferner mit der alten überlebten Autorität alle neuen Ideen solle zu Boden schlagen oder widersprechen. „Etliche rathen, man solle sich juxta captum vulgi erronei richten und Peter Squentzen mit spielen. Andre aber protestiren sollenniter, und wollen par tout Märtyrer vor ihre eingebildete Wahrheiten werden. Ich bin zu ungeschickt, das Wagezünglein in dieser Controvers zu sein; doch meinem Bedünken nach schiene es probabel, daß durch tägliche Abmahnung der gemeine Mann allgemach würde klüger werden; denn nicht vi, sed saepe cadendo (Experientia teste) cavat gutta lapidem; dabei ich auch nicht leugnen kann, daß die praejudicia nicht nur beim Laico, sondern auch wohl bei den sogenannten Gelehrten ziemlich schwer wiegen, und sollte es noch viele Mühe kosten, diese tief eingefressene Wurzel aus der Leute Köpffen zu graben, weil das Pythagorische αὐτὸς ἔφα ein zum Faullentzen herrliches Mittel, ja ein vortrefflicher Mantel, womit mancher Philosophus den Ignoranten bis auf die Klauen bedecken kann. Sed manum

de tabula. Genug ist's, daß wir in allen unsern Actionibus heßliche, ja sclavische Praejudicia Autoritatis hegen."

„Daß ich aber unter tausenden eines erwehne, so kann es unsre Seele sein. Was hat das gute Mensch nicht schon für Fata gehabt, wie offt hat sie müssen in dem menschlichen Leibe herum marschieren. Und wie viel wunderliche judicia von ihrem Wesen haben sich in der Welt ausgebreitet. Bald setzet sie einer in cerebrum, da setzen sie ihm viele andre nach. Bald setzet sie einer in die glandulam pinealem, und dem folgen auch nicht wenige. Wieder andern scheint dieser Sitz zu enge, und gar recht. Sie könnte nicht, wie sie, bei einer Kanne Coffée l'ombre spielen. Darum postieren sie sie in quamvis Corporis partem gantz, und in toto Corpore gantz: und ob gleich die Vernunft leicht begreifft, daß so viele Seelen in einem Menschen sein müßten, als Puncta an ihm sind, so finden sich doch viel Affen, die es auch so machen, quia αὐτός, ihr seliger Herr Präceptor, der 75 Jahre alt, und 20 Jahr Rector scholae dignissimus, diß vor die probabelste Sentenz hielt."

„Noch andre setzen sich ins Hertze und lassen sie sich im Blute herum schwemmen; bei andern muß sie ins Ventriculum kriechen; ja bei einem andern muß sie gar ein barmhertziger Thürhüter des unruhigen Hinter-Castells abgeben, wie die Aspectio der Bücher sattsam zeiget."

„Noch thümmer aber ist's wenn sie von dem Wesen der Seele reden; ich mag nicht sagen, was ich vor Gedanken habe, wenn ich die unreiffe Geburt beym Herrn Comenio, salvo honore, Orbe picto, aus lauter Puncten bestehend sehe, ich danke Gott, daß ich nicht mit spiele, und so viel Unrath im Leibe habe."

Dr. Aristoteles würde im examen rigorosum Baccalaureale selbst nicht wissen, wie er seine Entelechie zu erklären habe, und Hermolaus Barbarus würde nicht wissen, ob er seine rectihabea mit einer Berlinischen Nachtlaterne oder einer Leipziger Wächterschnarre verdeutschen sollte. Andre, die

sich mit dem heidnischen Wort ἐντελέχεια keine Würm' ins Gewissen setzen wollen, lassen die Seele, um doch auch etwas zu sagen, eine qualitas occulta sein. „Weil nun ihre Seele eine qualitas occulta, so wollen wir ihnen selbe occultam lassen, weil ihre Definition nicht zu verachten, maßen sie die Kraft hat, sich selbst zu refutieren."

„Wir wenden uns vielmehr zu denen, die Christlicher zu reden, und mit der Bibel einzustimmen gedenken. Bei diesen geistreichen Leuten nun heißt die Seele ein Geist. Das heißt, die Seele heißt etwas, was wir nicht wissen, oder was vielleicht nichts ist."

Der materialistische Verfasser des ersten Briefes erklärt uns hinlänglich, wie er zu seinem Gedankengang gekommen sei. Weil er sah, daß die Physiologen und mit ihnen die Philosophen, die verwickelteren Funktionen des Menschen auf die Seele schieben, als ob man der ohne weiteres alles zutrauen dürfte, so begann er, um hinter die Natur solcher Funktionen zu kommen, die Handlungen der Tiere, mit denen der Menschen zu vergleichen. „Da nun," sagt er, „die Ähnlichkeit in denen affectionibus animalium et brutorum etliche neue Philosophos auf die Meinung gebracht, daß die bruta gleichfalls eine animam immaterialem hätten, so gerieth ich auf den Gedanken, daß, da die neuen Philosophen zu diesem Entschluß gekommen sind, die alten aber ohne dergleichen Seele die actiones brutorum expliciret hätten, ob es nicht auch angehen könnte, daß man die actiones hominis ohne einige Seele zu Werke richten könne." Er zeigt darauf, daß im Grunde fast alle alten Philosophen die Seele nicht in unserm Sinne für eine immaterielle Substanz gehalten hätten; die forma der aristotelischen Philosophie definiere Melanchthon ganz richtig als ipsam rei exaedificationem, Cicero habe sie als eine beständige Bewegung (ἐντελέχεια) gefaßt, „welche Bewegung aus der disponirten und aptirten Leibesstruktur folget, und also ein wesentlich Stücke hominis viventis, nicht realiter, son-

rm nur in mente concipientis divisa est.“
uch die Heilige Schrift, die Kirchenväter und verschiedene
ekten werden herangezogen. Unter anderm eine 1568 zu
rakau gedruckte Thesis der Wiedertäufer: „Wir leugnen, daß
gendeine Seele nach dem Tode bleibe.“ Seine eignen An-
hten sind etwa folgende:

Die Funktionen der Seele, Einsicht und Wille, welche
wöhnlich unorganisch (d. h. nicht organisch) genannt werden,
ünden sich auf Empfindung. Der „processus intelligendi“
schieht folgendermaßen: „Wenn das organum sensus,
nderlich visus und auditus auf das objectum gerichtet
rd, so geschehen unterschiedne Bewegungen in denen fibris
rebri,“ die ja allemal in einem Sinnesorgan endigen.
iese Bewegung im Gehirn ist mit der, durch welche Strah-
n auf das Blatt einer camera obscura fallen und ein
wisses Bild formieren, einerlei, da doch jenes Bild nicht in
irklichkeit auf dem Blatte ist, sondern im Auge entsteht.
ie nun die Fasern der Netzhaut erregt werden, so pflanzt
h diese Bewegung im Gehirn fort und bildet dort die Vor-
llung. Die Kombination dieser Vorstellungen aber geschieht
rch Bewegung der feinen Hirnfasern auf dieselbe Art, wie
rch die Bewegungen der Zunge ein Wort gebildet wird.
ei dieser Entstehung der Vorstellungen hat das Prinzip statt:
ihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu.
s würde ein Mensch nichts wissen, wenn ihm nicht seine
irnfasern durch die Sinne zurecht gerückt würden. Und dieses
schieht durch Unterricht, Übung und Gewohnheit. Wie der
enfch in seinen äußeren Gliedern Ähnlichkeit mit seinen
tern zeigt, so muß man sich dies auch hinsichtlich der inne-
n Teile vorstellen.

Der Verfasser, der sich über die Theologen oft unverhohlen
stig macht, hütet sich dennoch bei seinen ganz materialistischen
nsichten vom Menschen mit der Theologie in einen gar zu
roffen Konflikt zu geraten. Er philosophiert daher über das
niversum und sein Verhältnis zu Gott durchaus nicht. Da

er an verschiedenen Stellen den Begriff einer immateriellen Substanz offen genug verwirft, so liegt ein Widerspruch darin, daß er auf eine Ausdehnung seines Prinzips auf die ganze Natur nicht bedacht war. Ob dies nun wirklich Inkonsequenz ist, oder nach dem Prinzip „gutta cavat lapidem" so gut halten, wissen wir nicht. Er folgt in seinen theologischen Ansichten angeblich dem Engländer Cudworth, d. h. er nimmt eine Erweckung der Seele mit samt dem Leibe am Jüngsten Tage an, um dem Kirchenglauben gerecht zu werden. Er erklärt er denn auch Gott für den Urheber einer vollendeten Gehirnkonstruktion der ersten Menschen, die durch den Sündenfall ebenso verdorben wurde, wie wenn einer durch eine Krankheit sein Gedächtnis verliert.

Der Ausschlag des Willens beim Handeln folgt allem denk stärkeren Antrieb, und die Lehre von der Willensfreiheit taugt gar nichts. Die Willensantriebe sind zurückzuführen auf die Affekte und auf das Gesetz. Man könnte vielleicht denken, daß so viele Bewegungen im Gehirn notwendig Konfusion hervorbringen müssen, allein man bedenke doch, wie viele Ätherstrahlen sich durchkreuzen müssen, um uns die Bilder zuzuführen, und wie doch die zusammengehörigen allezeit einander finden. Wenn unsre Zunge unzählige Wörter aussprechen und Reden formieren kann, warum sollen die Gehirnfasern nicht noch mehr Bewegung machen können. Daß alles auf diese ankommt, sieht man insbesondere an der Delirien. Solange das Blut tumultuiert und die Fasern daher ungleich und konfus bewegt werden, ist das Rasen da, geschieht aber eine solche konfuse Bewegung ohne Fieber, so entsteht Manie. Daß sogar durch das Blut fixe Ideen eingeführt werden können, wird bewiesen aus der Hundswut, dem Tarantelstich usw.

Eine andre Art von Gemütskrankheit ist die Unwissenheit, die durch Edukation, Doktrin und Disziplin nur benommen werden. „Diese Education und Doctrin ist die rechte Seele des Menschen, die ihn zu einer

vernünftigen Creatur machet." (S. 25, 1. Aufl.). — An einer andern Stelle (S. 39) meint der Verfasser, diejenigen, welche drei Teile am Menschen unterscheiden, nämlich Geist, Seele und Leib, täten am besten, wenn sie unter Geist den empfangenen Unterricht verstehen würden, unter Seele aber „die aptitudinem omnium membrorum corporis nostri, sonderlich fibrarum cerebri, mit einem Worte, facultatem."

Sehr ausführlich sucht der Verfasser sich mit der Bibel abzufinden, wobei der Schein der Orthodoxie oft genug von schalkhaften und ironischen Bemerkungen unterbrochen wird. Die Grundanschauung dieses ersten Briefes neigt übrigens stark auf die Seite jener uralten materialistischen Wendung der aristotelischen Lehre, welche die Form zu einer Eigenschaft des Stoffes macht. Der Verfasser zitiert daher mit Vorliebe Strato und Dicäarch, wenn auch unter Verwahrung gegen ihren Atheismus; besonders aber gefällt ihm Melanchthons Definition der Seele, auf die er wiederholt zurückkommt. Die Erklärung der Seele oder des Geistes als das Resultat des Unterrichts wird an einer Stelle (S. 35 der 1. Aufl.) ausdrücklich auf Averroës und Themistius zurückgeführt; es ist aber leicht zu sehen, wie hier der platonisierende Pantheismus des Averroës in Materialismus umgesetzt ist. Bei Averroës ist allerdings die unsterbliche Vernunft in allen Menschen ein und dasselbe Wesen und mit dem objektiven Inhalt des Wissens identisch; aber diese Identifizierung des Geistes und seines Inhaltes ruht auf der Lehre von der Identität des Denkens mit dem wahren Sein, welches als göttliche, die Dinge setzende Vernunft seine wahre Existenz außerhalb des Individuums hat und in dieses nur wie ein Strahl göttlichen Lichtes hineinleuchtet. Hier aber ist der Unterricht eine materielle Wirkung des gesprochenen Wortes auf das Gehirn. Dies sieht in der Tat nicht aus, wie eine unabsichtliche „Verflachung" der aristotelischen Lehre, sondern wie eine bewußte Umdeutung derselben im materialistischen Sinne.

Im dritten Briefe spricht sich der Verfasser in folgender Weise aus: „Daß ich die Animam hominis vor ein materielles Wesen hätte halten sollen, darzu habe ich niemahlen können gebracht werden, ob ich gleich viele Disputes deswegen mit angehöret. Ich konnte niemahls begreiffen, was vor Vortheil die Physic in hac materia durch Annehmung dieser Opinion hätte; am allerwenigsten aber wolte es sich in meinem Kopfe reimen, daß da gleichwohl die andern Geschöpfe also erschaffen, daß man den Effect, den sie von sich spüren lassen, ihrer von Gott darzu adaptirten Materie zuschreibet, der Mensch allein dieser Wohlthat sich nicht zu rühmen, sondern ganz iners, mortuus, inefficax u. s. f. sey, und daß man noch nöthig habe, etwas in den Menschen hinein zu stecken, welches nicht nur die Actiones, die den Menschen von andern Geschöpfen unterscheiden, zu verrichten capable wäre, sondern auch sogar das Leben mittheilen müßte."

Dessenungeachtet hält der Verfasser es für zweckmäßig, sich gegen den Vorwurf, er sei ein „Mechanikus", d. h. ein Materialist, zu verteidigen. „Ich rede von keinem andern Mechanismo oder Dispositione materiae, als demjenigen, der die formas Peripateticorum einführet; und zwar, damit es nicht scheinet, als wenn ich eine neue Philosophie ausbecken wollte, so will ich mich hier lieber des Praejudicii autoritatis beschuldigen lassen und bekennen, daß mich Melanchthon (!) dazu bewogen hat, welcher sich des Wortes exaedificationis materiae (zur Erklärung der Form, d. h. für den Menschen der Seele) bedienet." Es ist nun, bei genauer Vergegenwärtigung des aristotelischen Standpunktes, leicht zu sehen, daß der Ausdruck „exaedificatio materiae" oder genauer „ipsius rei exaedificatio" noch ganz unentschieden läßt, ob die bauende Kraft aus der Materie komme, oder ob sie der Form als einem eignen, höheren und für sich bestehenden Prinzip, das dann ganz wohl als „Seele" bezeichnet werden dürfte, zuzuschreiben sei. Offenbar hat unser Briefsteller sich hier entweder hinter die Autorität Melanchthons verschanzen

der die Theologen ärgern wollen; vielleicht beides. Daß es ihm mit seinem ganzen peripatetischen Standpunkt nicht recht ernst ist, scheinen die Schwierigkeiten zu erweisen, die er unmittelbar nachher wegen der Erklärung der Formen geltend macht, und die ihn schließlich bewegen, seine Zuflucht „zu jenen Atomis Democriti" zu nehmen, welche er als die Erhalter der Formen aller Naturkörper betrachtet.[52]) Ein ähnliches Versteckenspiel scheint auch darin zu bestehen, daß der anscheinende Gegner des Materialismus im zweiten Brief dem Verfasser des ersten atheistische Konsequenzen nachzuweisen sucht. Es ist nicht unmöglich, daß dies nur ein Kunststück in Baylescher Manier ist, um den Leser auf diese Konsequenzen hinzuleiten, und dies würde wieder dafür sprechen, daß das ganze Werkchen aus einer und derselben Feder geflossen sei.

Das merkwürdige Schriftchen, welches wir eben besprachen, hätte um so mehr Beachtung verdient, da es als Denkmal deutscher Geisteskämpfe und als Beweis dafür, daß der neuere Materialismus — von Gassendi abgesehen — in Deutschland älter ist als in Frankreich, keineswegs vereinzelt steht. Wer kennt heutzutage den wackern Mediziner Pancratius Wolff, der schon 1697, wie er selbst sagt, in seinen „Cogitationibus Medico-Legalibus" dem Judicio und Censur der gelehrten Welt vorlegte: „Daß die Gedanken nicht actiones der immaterialistischen Seele, sondern des menschlichen Leibes, und in specie des Gehirns, Mechanismi wären." Im Jahre 1726 gab Wolff, der inzwischen wenig erfreuliche Erfahrungen gemacht haben mochte, ein Flugblatt heraus, in welchem er seine alte Ansicht „von allen unchristlichen Folgerungen, daß dadurch die speciale Providenz Gottes, das liberum Arbitrium, und alle Moralität geleugnet würde, entledigt" darstellt. Wolff ist durch eigne Beobachtung bei Fieber-Delirien — also in ähnlicher Weise wie De la Mettrie von sich vorgibt — auf seine Ansichten gekommen.

Auch der berühmte Leipziger Professor der Medizin Michael Ettmüller soll eine „materialische Seele statuiert" haben,

doch so, daß die Unsterblichkeit derselben keineswegs geleugnet würde. Ettmüller war das Haupt der iatrochemischen Schule und wird schon deswegen schwerlich als Materialist in unserm Sinne betrachtet werden können. Es ist aber klar, daß die Mediziner schon zu Ende des 17. und Anfang des 18. Jahrhunderts, längst vor der Verbreitung des französischen Materialismus, anfingen, sich vom Seelenbegriff der Theologen und der Aristoteliker zu emanzipieren und ihren eignen Ideen zu folgen. Dabei wurde dann gewiß von den Vertretern der orthodoxen Ansicht manches als „Materialismus" verurteilt, was nicht unter diesen Begriff gehört. Auf der andern Seite aber darf man nicht außer acht lassen, daß ein bestimmter Zug der Entwicklung die Medizin und die Naturwissenschaften dem konsequenten Materialismus entgegenführt, und daher verdienen auch solche Übergangsstandpunkte in einer Geschichte des Materialismus sorgfältige Beachtung. Es fehlt aber zurzeit hier noch überall an den erforderlichen Vorarbeiten.[53])

II. De la Mettrie.

Julien Offray de la Mettrie, oder gewöhnlich kurz Lamettrie, ist einer der geschmähtesten Namen der Literaturgeschichte, aber ein wenig gelesener, wenigen, die ihn an geeigneter Stelle ebenfalls zu schmähen für gut fanden, auch nur oberflächlich bekannter Schriftsteller. Diese Tradition stammt schon aus den Kreisen seiner Zeitgenossen, um nicht zu sagen seiner Gesinnungsgenossen. Lamettrie war der Prügeljunge des französischen Materialismus im 18. Jahrhundert. Wer nur immer den Materialismus feindlich berührte, stieß auf ihn, als den extremsten dieser Richtung; wer selbst sich dem Materialismus in seinen Ansichten näherte, deckte sich den Rücken gegen die schlimmsten Vorwürfe, indem er Lamettrie einen Tritt gab. Es war dies um so bequemer, da Lamettrie

nicht nur der extremste der französischen Materialisten war' sondern auch der Zeit nach der erste. Der Skandal war daher doppelt groß, und man konnte jahrzehntelang mit tugendhafter Miene auf diesen Verbrecher hinweisen, während man sich seine Ideen allmählich aneignete; man konnte ungestraft später als eignes Produkt verkaufen, was man von Lamettrie gelernt hatte, weil man sich von ihm mit einer Einstimmigkeit und einer Energie losgesagt hatte, welche das Urteil der Zeitgenossen verwirrte.

Bringen wir vor allen Dingen die Chronologie in Ordnung! Hegels Initiative in der Geschichte der Philosophie verdanken wir das Erbteil seiner zahllosen Willkürlichkeiten. Von „Fehlern", wenigstens in der Mehrzahl, kann man hier eigentlich nicht reden; denn Hegel konstruierte bekanntlich die wahre Reihenfolge der Begriffe aus dem Prinzip und wusch seine Hände in Unschuld, wenn die Natur das Versehen gemacht hatte, einen Mann oder ein Buch einige Jahre zu früh oder zu spät auf die Welt kommen zu lassen. Seine Schule ist ihm hierin nachgefolgt, und selbst Männer, welche das Recht zu diesem gewaltsamen Verfahren nicht mehr anerkennen, stehen doch noch unter dem Einflusse seiner Folgen. So verdanken wir z. B. Zeller die bewußte Beseitigung fast aller dieser Verhöhnungen der Chronologie aus der Geschichte der Philosophie der Griechen, und auch in seiner Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz tritt allenthalben das Bestreben hervor, dem wirklichen Gang der Dinge gerecht zu werden. Wo er aber beiläufig den französischen Materialismus berührt, da erscheint dieser trotz aller Vorsichtigkeit des Ausdrucks doch noch schlechthin als Konsequenz des „Sensualismus", welchen Condillac aus dem Lockeschen „Empirismus" entwickelte. Aber Zeller hebt wenigstens beiläufig hervor, daß Lamettrie diese Konsequenz schon vor der Mitte des Jahrhunderts zog.[54]) Die gewöhnliche Schablone ist die, daß Hobbes, einer der einflußreichsten und originellsten Denker der Neuzeit, ganz übergangen, in die Geschichte des Staatsrechts

verwiesen oder als ein bloßer Nachhall von Baco behandelt wird. Dann erscheint Locke, der den „Hobbismus" seiner Zeit popularisiert und seine Ecken abschleift, als origineller Stammvater einer doppelten Entwicklungsreihe, einer englischen und einer französischen. In der letzteren folgen sich am Schnürchen des Systems Voltaire, Condillac, die Enzyklopädisten, Helvetius und zuletzt — Lamettrie und Holbach. So sehr hat man sich an diese Reihenfolge gewöhnt, daß Kuno Fischer sogar gelegentlich einmal Lamettrie zum Holbachianer macht![55] — Diese Schablone erstreckt ihren Einfluß weit hinaus über die Grenzen der Geschichte der Philosophie. Hettner vergißt seine eignen chronologischen Angaben, indem er behauptet, Lamettrie habe, „hauptsächlich durch Diderots pensées philosophiques angeregt, 1745 die histoire naturelle de l'âme und 1748 l'homme machine" geschrieben; und in Schlossers Weltgeschichte kann man lesen, Lamettrie sei ein sehr unwissender Mensch gewesen, welcher die Keckheit hatte, fremde Erfindungen und Wahrnehmungen für die seinigen auszugeben.[56] Wenn nur nicht in fast allen Fällen, wo wir eine auffallende Ähnlichkeit der Gedanken bei Lamettrie und einem berühmteren Zeitgenossen finden, der erstere die unbestrittene Priorität für sich hätte!

Lamettrie war schon den Lebensjahren nach einer der ältesten unter den Schriftstellern der französischen Aufklärungsperiode. Außer Montesquieu und Voltaire, die einer früheren Generation angehören, sind fast alle jünger als er. Buffon, Lamettrie, Rousseau, Diderot, Helvetius, Condillac, d'Alembert folgen einander in dieser Ordnung und in kleinen Abständen von 1707 bis 1717; Holbach ist erst 1723 geboren. Als dieser in seinem gastfreien Hause jenen Kreis geistreicher Freidenker vereinigte, den man als die „Holbachsche Gesellschaft" bezeichnet, war Lamettrie längst nicht mehr unter den Lebenden. Auch als Schriftsteller, zumal in Beziehung auf die uns beschäftigenden Fragen, steht Lamettrie im Anfange der ganzen Reihe. Buffon begann die Herausgabe

seines großen naturhistorischen Werkes im Jahre 1749 mit den drei ersten Bänden; aber erst im vierten Bande entwickelte er den Gedanken der prinzipiellen Einheit in der Mannigfaltigkeit der Organismen, einen Gedanken, der bei Maupertuis in einer pseudonymen Schrift von 1751, bei Diderot in den Pensées sur l'interprétation de la nature, 1754, wiederkehrt,[57]) während wir ihn bei Lamettrie schon im „homme plante" von 1748 in großer Klarheit und Bestimmtheit entwickelt finden. Lamettrie war zu dieser Schrift durch Linnés eben (1747) erschienenes bahnbrechendes Werk über die Klassen der Pflanzen angeregt, wie wir denn überhaupt in allen seinen Schriften stets die Spuren eifriger Verfolgung der neuesten wissenschaftlichen Forschungen finden. Lamettrie zitiert Linné; keiner der späteren hält es für nötig, Lamettrie zu zitieren, den sie doch unzweifelhaft gelesen haben. Wer hier mit Verachtung der Chronologie im Strome der Überlieferung schwimmt, wird natürlich den „unwissenden" Lamettrie sich mit fremden Federn schmücken lassen!

Rosenkranz gibt in seinem Werke über Diderot beiläufig (II. S. 65 u. f.) eine in der Hauptsache richtige Übersicht des Lebens und der Schriften Lamettries. Er erwähnt auch die „Naturgeschichte der Seele" vom Jahre 1745. Das hindert ihn aber nicht, den Lockeschen Sensualismus, „wie Condillac denselben von Paris aus in Frankreich einführte," für den „wahren prinzipiellen Ausgang des französischen Materialismus" zu erklären, worauf sofort die Notiz folgt, daß Condillacs erstes Werk im Jahre 1746 erschien. Der Ausgangspunkt erscheint also später als die letzte Konsequenz, denn in der „Naturgeschichte der Seele" ist der Materialismus nur noch mit einem sehr durchsichtigen Schleier verhüllt. Im gleichen Werke finden wir eine Idee, welche aller Wahrscheinlichkeit nach zu Condillacs empfindender Statue den Anstoß gegeben hat.

So viel einstweilen zur Steuer der Wahrheit! Daß der wahre Zusammenhang so lange entstellt werden konnte, ist

nächst dem Einfluß Hegels und seiner Schule wohl hauptsächlich dem Ärgernis zuzuschreiben, welches Lamettries Angriffe auf die christliche Moral erregten. Man vergaß darüber seine theoretischen Werke, und gerade die rührigsten und ernsthaftesten, darunter die Naturgeschichte der Seele, wurden am vollständigsten vergessen. Viele tadelnde Urteile über Lamettrie als Mensch und Schriftsteller galten eigentlich nur seinen Schriften ethischen Inhalts. Jene vergessenen Schriften sind keineswegs so inhaltleer und oberflächlich, wie man sich gewöhnlich einbildet; aber allerdings zog Lamettrie, zumal in den letzten Jahren seines Lebens, mit besonderm Eifer den Kampf gegen die Fesseln der Sittlichkeit mit in den Bereich seines Strebens. Dieser Umstand, verbunden mit der herausfordernden Absichtlichkeit, mit der er den Menschen schon im Titel seines Hauptwerkes als „Maschine" hinstellt, hat wohl vorzüglich dazu beigetragen, den Namen Lamettries zu einem Schreckbild zu machen, bei dem auch die tolerantesten Schriftsteller keinen günstigen Zug mehr anerkennen wollen, und dessen Verhältnis zu Friedrich dem Großen als ganz besonders ärgerlich betrachtet wird. Und dennoch war Lamettrie, trotz seiner zynischen Schrift über die Wollust und trotz seines Todes infolge unmäßigen Verschlingens einer Pastete, wie uns scheinen will, eine edlere Natur als Voltaire und Rousseau; freilich auch ungleich schwächer als diese zweideutigen Heroen, deren gärende Kraft das ganze 18. Jahrhundert bewegte, während Lamettries Wirksamkeit auf einen ungleich engeren Raum beschränkt blieb.

De la Mettrie könnte also vielleicht der Aristipp des neueren Materialismus genannt werden; allein die Wollust, welche er als Zweck des Lebens schildert, verhält sich zu Aristipps Ideal wie eine Statue Poussins zur Mediceischen Venus. Seine berüchtigtsten Erzeugnisse haben weder große sinnliche Energie noch verführerischen Schwung und scheinen fast in pedantischer Befolgung eines einmal ergriffenen Grundsatzes künstlich gemacht. Friedrich der Große schreibt ihm, gewiß

nicht ohne allen Grund, eine unerschütterliche natürliche Heiterkeit und Gefälligkeit zu und rühmt ihn als eine reine Seele und einen ehrenhaften Charakter. Bei alledem wird jedoch der Vorwurf der Leichtfertigkeit an diesem Charakter haften bleiben. Als Freund mag er gefällig und aufopfernd gewesen sein; als Feind war er, wie es besonders Albrecht von Haller erfahren mußte, boshaft und niedrig in der Wahl seiner Mittel.[58])

Lamettrie wurde geboren zu St. Malo, den 25. Dezember 1709.[59]) Sein Vater betrieb ein Handelsgeschäft, das ihn in den Stand setzte, seinem Sohne eine gute Erziehung zu geben. Als dieser seine akademischen Vorstudien absolvierte, zeichnete er sich so aus, daß er sämtliche Preise erhielt. Seine Gaben waren vorzüglich rhetorischer und poetischer Natur. Er liebte die schöne Literatur leidenschaftlich; allein sein Vater bedachte, daß ein Geistlicher besser zu leben habe als ein Dichter und bestimmte ihn für den Dienst der Kirche. Er wurde nach Paris geschickt, wo er unter einem Jansenistischen Professor die Logik studierte, und in die Ansichten dieses Lehrers arbeitete er sich so hinein, daß er selbst eifriger Jansenist wurde. Er soll sogar ein Buch geschrieben haben, welches den Beifall dieser Partei davontrug. Ob er auch die schwärmerische Sittenstrenge und Neigung zu pietistischen Bußübungen, durch welche die Jansenisten sich auszeichneten, sich angeeignet habe, wird uns nicht überliefert. Jedenfalls kann diese Richtung bei ihm nicht von großer Dauer gewesen sein.

Bei einem Aufenthalte in seiner Vaterstadt St. Malo machte ein dortiger Arzt ihm Neigung zum Studium der Medizin, und es gelang, dem Vater beizubringen, „daß ein gutes Rezept noch mehr einträge als eine Absolution." Mit großem Eifer warf der junge Lamettrie sich auf die Physik und die Anatomie, promovierte in Rheims und lebte eine Zeitlang als praktischer Arzt, bis er sich im Jahre 1733, gelockt durch den Ruf des großen Boerhaave, zu erneutem Studium nach Leyden begab.

Um Boerhaave war damals, obgleich er bereits nicht mehr

las, eine seltene Schule strebsamer junger Ärzte versammelt. Die Leydener Universität bildete einen Mittelpunkt medizinischer Studien, wie er vielleicht nie wieder bestanden hat. Um Boerhaave selbst scharten sich seine Schüler mit einer unbegrenzten Verehrung. Der große Ruf dieses Mannes hatte ihm bedeutende Reichtümer erworben, zwischen denen er so schlicht und einfach lebte, daß nur seine große Wohltätigkeit und Freigebigkeit Zeugnis davon gab. Man rühmte außer seiner eminenten Lehrgabe vornehmlich seinen Charakter, sogar seine Frömmigkeit, obwohl er in dem Rufe des Atheismus gestanden und seine theoretischen Ansichten schwerlich jemals geändert hatte. Auch Boerhaave nämlich, wie Lamettrie, hatte mit der theologischen Laufbahn begonnen, die er wegen seiner unverhohlenen Anhänglichkeit an die Spinozistische Philosophie hatte verlassen müssen; denn Spinozismus galt den Theologen für Atheismus.

Zur Medizin übergegangen war der gediegene, durchaus auf das Positive gerichtete Geist des großen Meisters weit entfernt davon, auf Grund seiner naturalistischen Weltanschauung mit den Vertretern andrer Prinzipien Händel zu suchen. Ihm genügte sein Wirken und Streben, aber dennoch kann seine ganze Richtung der Verbreitung materialistischer Anschauungen unter seinen Schülern nur günstig gewesen sein.

Frankreich war damals in der Medizin im Verhältnis zu England, den Niederlanden und Deutschland entschieden zurück. Daher unternahm Lamettrie eine Reihe von Übersetzungen Boerhaaveſcher Werke, um einer besseren Methode Eingang zu verschaffen; einige eigne Schriften folgten, und bald war er mit den unwissenden Autoritäten von Paris in bittere Händel verwickelt. Unterdessen praktizierte er mit großem Erfolg in seiner Vaterstadt, zugleich unablässig mit der medizinischen Literatur beschäftigt. Der positive Geist seines Lehrers wich nicht sobald, und obschon er bei seiner sanguinischen Unruhe bereits medizinische Händel zur Genüge hatte, so ließ er doch die Philosophie nicht ruhen.

Im Jahre 1742 kam er nach Paris und erhielt dort durch einflußreiche Empfehlungen eine Stelle als Militärarzt bei der Garde. Als solcher machte er einen Feldzug in Deutschland mit, und dieser Feldzug entschied über seine zukünftige Richtung. Er wurde nämlich von einem hitzigen Fieber befallen und benutzte diese Gelegenheit, um über den Einfluß der Blutwallungen auf das Denken an sich selbst Beobachtungen anzustellen. Er kam zu dem Resultate, daß das Denken nichts sei als eine Folge der Organisation unsrer Maschine. Von diesem Gedanken erfüllt, versuchte er während seiner Genesung mit Hilfe der Anatomie die geistigen Funktionen zu erklären, und er ließ seine Vermutungen unter dem Titel einer „Naturgeschichte der Seele" drucken. Der Regimentsfeldprediger schlug Lärm, und bald erhob sich wider ihn ein allgemeiner Schrei der Entrüstung. Seine Bücher wurden als ketzerisch erkannt, und er konnte nicht ferner Arzt der Garde sein. Unglücklicherweise hatte er sich um dieselbe Zeit verleiten lassen, einem Freunde zuliebe, der gerne Leibarzt des Königs werden wollte, auf die Konkurrenten desselben, die berühmtesten Pariser Ärzte, eine Satire zu schreiben. Vornehme Freunde rieten ihm, sich dem allgemeinen Rachebedürfnis zu entziehen, und er floh im Jahre 1746 nach Leyden. Hier schrieb er sofort eine neue Satire auf die Scharlatanerie und Unwissenheit der Ärzte, und bald darauf (1748) erschien auch sein „homme machine".[60])

Die Naturgeschichte der Seele[61]) beginnt damit, zu zeigen, daß noch kein Philosoph, von Aristoteles bis auf Malebranche, uns vom Wesen der Seele habe Rechenschaft geben können. Das Wesen der Menschen- und der Tierseele wird stets so unbekannt bleiben, wie das Wesen der Materie und der Körper. Die Seele ohne Körper ist wie die Materie ohne alle Form; man kann sie nicht begreifen. Seele und Körper sind zusammen, und in demselben Augenblick gebildet worden. Wer dagegen die Eigenschaften der Seele erkennen will, muß vorher diejenigen des Körpers studieren, dessen Lebensprinzip die Seele ist.

Diese Betrachtung führt darauf, daß es keine sichereren Führer gibt als die Sinne: „Das sind meine Philosophen.“ Wie sehr man sie auch schmähen möge; auf sie muß man doch immer zurückkommen, sobald man die Wahrheit ernsthaft erkennen will. Untersuchen wir daher redlich und unparteiisch, was unsre Sinne entdecken können, an der Materie an den Körpern und besonders an den Organismen; aber ohne etwas zu sehen, was nicht da ist! Die Materie ist für, sich passiv; sie hat nur eine Kraft der Trägheit. Wo wir daher Bewegung sehen, müssen wir dieselbe auf ein bewegendes Prinzip zurückführen. Finden wir also im Körper ein bewegendes Prinzip, welches macht, daß das Herz schlägt, daß die Nerven empfinden und daß das Gehirn denkt, so werden wir dieses als Seele bezeichnen.

Bis dahin scheint der Standpunkt, welchen Lamettrie einnimmt, zwar empiristisch, aber nicht eben materialistisch zu sein. Im folgenden wird jedoch auf eine sehr feine Weise, unter beständigem Anschluß an scholastische und kartesische Schulbegriffe, allmählich in den Materialismus übergelenkt. Lamettrie erörtert das Wesen der Materie, ihr Verhältnis zur Form, zur Ausdehnung, ihre passiven Eigenschaften und endlich ihre Fähigkeit zur Bewegung und zur Empfindung scheinbar in Übereinstimmung mit den am allgemeinsten angenommenen Schulbegriffen, die er mit sehr vager Bezeichnung den Philosophen des Altertums zuschreibt, als ob diese in der Hauptsache alle einverstanden gewesen wären. Er macht auf den strengen Unterschied der Alten zwischen Substanz und Materie aufmerksam, um diesen Unterschied um so sicherer aufzuheben. Er redet von den Formen, durch welche die an sich passive Materie erst ihre Bestimmtheit und ihre Bewegung erhält, um diese Formen auf einem kleinen Umwege zu bloßen Eigenschaften des Stoffes zu machen, welche dem Stoff unveräußerlich zukommen und von seinem Wesen unzertrennlich sind.

Der Hauptpunkt hierbei ist, wie schon im Stratonismus, die Beseitigung des „primum movens immobile“. des aristo-

telischen außerweltlichen, die Welt bewegenden Gottes. Die Materie wird erst durch die Form zur bestimmten Substanz, aber woher erhält sie die Form? Von einer andern Substanz, welche ebenfalls materieller Natur ist. Diese wieder von einer andern und so ins Unendliche, das heißt: wir kennen die Form nur als verbunden mit der Materie. In dieser unauflöslichen Verbindung von Form und Stoff wirken die Dinge, einander umformend, aufeinander ein, und ebenso verhält es sich mit der Bewegung. Nun ist nur die abstrakte, getrennt gedachte Materie jenes passive Wesen; die konkrete, die wirkliche Materie ist nie ohne Bewegung, wie sie nie ohne Form ist; sie ist also in Wahrheit mit der Substanz identisch. Wo wir die Bewegung nicht wahrnehmen, ist sie doch potentiell vorhanden, wie die Materie auch der Möglichkeit nach („en puissance") alle Formen in sich enthält. Ein Agens außerhalb der materiellen Welt anzunehmen, liegt nicht der mindeste Grund vor. Ein solcher wäre nicht einmal ein „Ens rationis" (être de raison). Descartes' Annahme, daß Gott die einzige Ursache der Bewegung ist, hat für die Philosophie, welche Evidenz verlangt, gar keine Bedeutung; es ist nur eine Hypothese, die er nach dem Lichte des Glaubens gebildet hat. Es schließt sich daran der Beweis, daß der Materie auch die Fähigkeit zu empfinden zukomme. Hier ist der eingeschlagene Weg der, daß diese Ansicht als die ursprüngliche und natürliche nachgewiesen wird, der gegenüber nur die Fehler der Neueren, besonders Descartes', der sie bekämpft hatte, nachzuweisen sind. Das Verhältnis des Menschen zum Tier, die große Blöße der kartesianischen Philosophie, tritt dabei natürlich in den Vordergrund. Sehr fein bemerkt Lamettrie, daß ich im Grunde nur meiner eignen Empfindung unmittelbar gewiß bin. Daß andre Menschen auch empfinden, schließe ich mit weit größerer Überzeugungskraft aus dem Ausdruck ihrer Empfindungen in Gebärden und Tönen, als aus der artikulierten Rede. Jene energische Sprache der Gemütsbewegungen ist aber bei den Tieren die-

selbe wie bei den Menschen, und sie hat weit mehr Beweiskraft als alle Sophismen Descartes'. Wollte man mit der Verschiedenheit der äußeren Gestalt argumentieren, so zeigt uns dagegen die vergleichende Anatomie, daß die innere Organisation des Menschen und der Tiere eine vollkommene Analogie darbietet. — Wenn es uns einstweilen unfaßbar bleibt, wie die Fähigkeit zu empfinden ein Attribut der Materie sein könne, so steht es damit wie mit tausend andern Rätseln, bei welchen wir, nach einem Gedanken von Leibniz, statt der Sache nur den Schleier sehen, welcher sie verbirgt. — Ungewiß ist, ob die Materie an sich die Fähigkeit hat, zu empfinden, oder ob sie dieselbe nur in der Form der Organismen erlangt; aber auch in diesem Falle muß die Empfindung, wie die Bewegung, wenigstens der Möglichkeit nach aller Materie zukommen. So dachten die Alten, deren Philosophie überhaupt von allen Urteilsfähigen den unvollkommenen Versuchen der Neueren vorgezogen wird.

Darauf geht Lamettrie zu der Lehre von den substantiellen Formen über, und auch hier bewegt er sich noch in den überlieferten Begriffen. Er geht auf die Anschauung ein, daß wirklich erst die Formen die Dinge verwirklichen, weil dieselben ohne Form, d. h. ohne qualitative Bestimmtheit nicht das sind, was sie sind. Unter substantiellen Formen verstand man diejenigen Formen, welche die wesentlichen Eigenschaften der Körper bestimmen; unter akzidentiellen die Formen der zufälligen Modifikationen. In den lebenden Körpern haben die alten Philosophen mehrere Formen unterschieden: die vegetative Seele, die sensitive, und für den Menschen die rationale.[62])

Alle Empfindungen kommen uns zu durch die Sinne, und diese stehen mit dem Gehirn, dem Ort der Empfindung, in Verbindung durch die Nerven. In den Nervenröhrchen bewegt sich ein Fluidum, der esprit animal, Lebensgeist, dessen Dasein Lamettrie als durch Experimente festgestellt ansieht. Es entsteht also keine Empfindung, wenn nicht eine Veränderung in ihrem Organe hervorgebracht wird, durch welche die Lebens-

geister affiziert werden, die alsdann der Seele die Empfindung zuführen. Die Seele empfindet nicht an den Stellen, wo sie zu empfinden glaubt, sondern sie deutet die Qualität der Empfindungen auf einen Ort außerhalb. Dennoch können wir nicht wissen, ob nicht die Substanz der Organe auch empfindet; allein dies kann nur ihr selbst bekannt sein, nicht dem ganzen Tier.[63]) Ob die Seele nur einen Punkt einnimmt oder einen Bezirk, wissen wir nicht, da aber nicht alle Nerven im Gehirn in einem Punkt zusammenlaufen, so ist ersteres unwahrscheinlich. Alle Kenntnisse sind in der Seele nur in dem Augenblick, in welchem dieselbe von ihnen affiziert ist: alle Aufbewahrung derselben ist auf organische Zustände zurückzuführen.

So führt die Naturgeschichte der Seele, von den gewöhnlichen Begriffen ausgehend, allmählich zum Materialismus hin, und endlich nach einer Reihe von Kapiteln wird geschlossen, daß also das, was empfindet, auch materiell sein muß. Wie dies zugeht, weiß Lamettrie auch nicht; allein warum soll man (nach Locke) die Allmacht des Schöpfers wegen unsrer Wissenschaft beschränken? Gedächtnis, Einbildungskraft, Leidenschaften usw. werden sodann durchaus materialistisch erklärt.

Der bedeutend kürzere Abschnitt von der vernünftigen Seele behandelt die Freiheit, die Reflexion, die Urteilskraft usw. in derselben zum Materialismus möglichst hinleitenden, aber mit dem Resultate zurückhaltenden Weise, bis schließlich ein Kapitel folgt, welches überschrieben ist: „Daß der religiöse Glaube allein uns in der Annahme der vernünftigen Seele bestärken kann.“ Allein gerade dieses Kapitel macht sich zur Aufgabe, zu zeigen, wie man in der Metaphysik und in der Religion dazu kam, eine Seele anzunehmen, und schließt damit, daß die wahre Philosophie frei bekenne, daß das unvergleichliche Wesen, welches man mit dem schönen Namen Seele schmückt, ihr unbekannt sei. Hierbei wird auch Voltaires Wort erwähnt: „Ich bin Körper, und ich denke“ und Lamettrie verweist mit

Vergnügen auf die Art, wie Voltaire den Schulbeweis für den Satz, daß keine Materie denken könne, verspottet.

Nicht ohne Interesse ist das letzte Kapitel,[64]) welches die Überschrift trägt: „Geschichten, welche bestätigen, daß alle Vorstellungen von den Sinnen stammen." Der Taubstumme von Chartres, der plötzlich das Gehör wieder erhielt und reden lernte, und der dann sich ohne jegliche religiöse Vorstellung zeigte, obwohl er von Jugend auf zu allen religiösen Zeremonien und Gebärden abgerichtet war; der Blindgeborene von Cheselden, der nach der Operation zuerst nur ein buntes Licht sah, ohne eine Kugel von einem Würfel unterscheiden zu können; Ammans Methode des Taubstummenunterrichtes werden vorgeführt und nicht ohne Sorgfalt und Umsicht besprochen. Kritiklos, wie man damals pflegte, trägt er dagegen eine Reihe Geschichten verwilderter Menschen vor und schildert den Orang-Utan nach sehr übertriebenen Berichten als ein Geschöpf von fast völlig menschlicher Gestalt. Allenthalben wird die Folgerung gezogen, daß nur die durch die Sinne vermittelte Bildung den Menschen zum Menschen macht und ihm das gibt, was wir Seele nennen, während eine Entwicklung des Geistes von innen heraus gar nicht stattfindet.

Wie der Verfasser des Briefwechsels vom Wesen der Seele es nicht lassen kann, Melanchthon in sein System hineinzuziehen, so greift Lamettrie auf den Kirchenvater Arnobius zurück, dessen Schrift adversus gentes er eine Hypothese entnimmt, die vielleicht das Urbild zu der Menschenstatue geworden ist, welche bei Diderot, Buffon und namentlich bei Condillac ihre Rolle spielt.

Man nehme an, daß in einem schwach beleuchteten unterirdischen Gemach, von welchem jeder Schall und jeder Sinneseindruck ferngehalten wird, ein neugeborenes Kind von einer nackten und immer schweigenden Amme notdürftig gepflegt und so ohne irgendeine Kenntnis der Welt und des Menschenlebens groß gezogen werde bis zum Alter von zwanzig, dreißig oder gar vierzig Jahren. Dann erst soll dieser Mensch seine

Einsamkeit verlassen. Man frage ihn nun, was er in seiner Einsamkeit gedacht und wie er bis dahin genährt und erzogen worden sei. Er wird nichts antworten; nicht einmal wissen, daß die an ihn gerichteten Laute etwas zu bedeuten haben. Wo ist nun jener unsterbliche Teil der Gottheit? Wo ist die Seele, die so gelehrt und aufgeklärt in den Körper eindringt?[65])

Wie Condillacs Statue, so soll nun dies Wesen, welches vom Menschen nur die Gestalt und die physische Organisation hat, durch den Gebrauch der Sinne Empfindungen erhalten, die sich allmählich ordnen, und der Unterricht soll das übrige tun, um ihm die Seele zu geben, zu der nur die Anlage in der physischen Organisation schlummert. — Hat auch Cabanis als Schüler Condillacs diese unnatürliche Annahme mit Recht beseitigt, so muß man derselben doch gegenüber der so äußerst schwachen Begründung der kartesischen Lehre von den angeborenen Ideen eine gewisse Berechtigung einräumen.

Zum Schluß stellt Lamettrie die Sätze auf: „Keine Sinne, keine Ideen." „Je weniger Sinne, desto weniger Ideen." „Wenig Erziehung, wenig Ideen." „Keine Sinneseindrücke, keine Ideen." — So langt er ganz allmählich bei seinem Ziele an und schließt zuletzt: „Also hängt die Seele wesentlich von den Organen des Leibes ab, mit welchen sie sich bildet, wächst, abnimmt: „Ergo participem leti quoque convenit esse."

Ganz anders geht die Schrift zu Werke, welche es schon im Titel ausspricht, daß der Mensch eine Maschine sei. War die Naturgeschichte der Seele vorsichtig, fein angelegt und allmählich mit ihren Resultaten überraschend, so wird hier die letzte Konsequenz an der Spitze des Werkes ausgesprochen. Ließ sich die Naturgeschichte der Seele auf die ganze aristotelische Metaphysik ein, um nur allmählich zu zeigen, daß dieselbe eine leere Form sei, in die man auch einen materialistischen Inhalt gießen könne, so ist hier von all jenen feinen Distinktionen nicht mehr die Rede; im Punkte der substantiellen

Formen polemisiert Lamettrie gegen sich selber; schwerlich weil er seine Ansicht wesentlich geändert hätte, sondern weil er dadurch seinen Namen, den er möglichst zu verbergen suchte, noch mehr den Verfolgern entziehen zu können hoffte. Auch die Form der beiden Werke unterscheidet sich wesentlich. Während die Naturgeschichte der Seele eine regelmäßige Einteilung in Kapitel und Paragraphen befolgt, ergießt sich „der Mensch als Maschine" in einen ununterbrochenen Strom der Rede.

Mit allem Schmuck rhetorischer Prosa ausgestattet, sucht dieses Werk ebenso sehr zu überreden, als zu beweisen; es ist mit Bewußtsein und Absicht geschrieben, um unter den Kreisen der Gebildeten eine leichte Aufnahme und rasche Verbreitung zu finden; ein polemisches Stück, bestimmt einer Ansicht Bahn zu machen, nicht eine Entdeckung zu beweisen. Bei alledem versäumte Lamettrie nicht, sich auf eine breite naturwissenschaftliche Basis zu stützen. Tatsachen und Hypothesen, Argumente und Deklamationen: alles ist versammelt, um dem nämlichen Zweck zu dienen.

Sei es, um seinem Werk mehr Eingang zu verschaffen, sei es, um sich mehr zu verbergen, gab Lamettrie demselben eine Widmung an Albrecht von Haller bei. Diese Widmung, die Haller desavouierte, gab Veranlassung, daß auch der persönliche Streit dieser Männer sich in die wissenschaftliche Frage mischte. Dessenungeachtet ließ Lamettrie diese Dedikation, die er für ein Meisterstück seiner Prosa hielt, auch vor späteren Ausgaben des Werkes wieder abdrucken. Der Inhalt jener Widmung ist eine begeisterte Lobrede des Vergnügens an den Wissenschaften und Künsten.

Das Werk selbst beginnt mit der Erklärung, daß es einem Weisen nicht genügen dürfe, die Natur und die Wahrheit zu erforschen; er müsse es wagen, sie zugunsten der wenigen, die denken wollen und können, auch zu verkündigen; die große Masse ist unfähig, sich zur Wahrheit zu erheben. Alle Systeme der Philosophen reduzieren sich rücksichtlich der menschlichen Seele auf zwei; das ältere ist der Materialismus, das

zweite der Spiritualismus. Wenn man mit Locke fragt, ob die Materie denken könne, so ist das nicht anders, als wenn man fragt, ob die Materie die Stunden zeigen könne. Es wird darauf ankommen, ob sie es ihrer eigenen Natur gemäß kann.[66])

Leibniz hat mit seinen Monaden eine unverständliche Hypothese aufgestellt. „Er hat die Materie spiritualisiert, statt die Seele zu materialisieren."

Descartes hat denselben Fehler gemacht und zwei Substanzen aufgestellt, als ob er sie gesehen und gezählt hätte. — Die Klügsten haben gesagt, daß die Seele sich nur durch das Licht des Glaubens erkennen kann. Wenn sie nun dennoch als vernünftige Wesen sich das Recht vorbehalten, zu prüfen, was die Schrift unter dem Worte Geist versteht, womit sie die menschliche Seele bezeichnet, so geraten sie dabei mit den Theologen in Widerspruch, wie diese mit sich selbst. Denn wenn es einen Gott gibt, so hat derselbe ebensowohl die Natur als die Offenbarung geschaffen; er hat uns die eine gegeben, um die andre zu erklären, und die Vernunft, um sie in Übereinstimmung zu bringen. Beide können sich nicht widersprechen, wenn Gott nicht ein Betrüger sein soll. Gibt es also eine Offenbarung, so darf sie der Natur nicht widersprechen. — Als Beispiel einer frivolen Einwendung gegen diesen Gedankengang zitiert Lamettrie die Worte des Abbé Pluche,[67]) der in seinem „Spectacle de la nature" in bezug auf Locke bemerkt habe: „Es ist erstaunlich, daß ein Mensch, der unsre Seele so weit erniedrigt, daß er sie für eine Seele von Kot hält (es ist Locke gemeint), es wagt, die Vernunft als souveräne Richterin über die Mysterien des Glaubens aufzustellen; denn welch merkwürdige Vorstellung würde man vom Christentume haben, wenn man seiner Vernunft folgen wollte?" Gegen diese kindische Art der Polemik, die leider auch heutzutage noch oft gegen den Materialismus erhoben wird, zieht Lamettrie mit vollkommenem Recht zu Felde. Der Wert der Vernunft hängt nicht von dem Worte „Immaterialität" ab, sondern

von ihren Leistungen. Wenn eine „Seele von Kot" die B
ziehungen und die Reihenfolge einer unermeßlichen Zahl vo
Ideen im Nu entdecken würde, so wäre sie einer dummen
einfältigen Seele aus den kostbarsten Stoffen offenbar vorzu
ziehen. Es ist unphilosophisch, mit Plinius über die Jämme
lichkeit unsres Ursprunges zu erröten. Denn eben was gemein
scheint, ist hier die kostbarste Sache, auf welche die Natur d
größte Kunst verwendet hat. Wenn der Mensch auch no
aus einer viel niedrigeren Quelle entspränge, würde er nicht
destoweniger das edelste Wesen sein. Wenn die Seele rei
edel und erhaben ist, so ist das eine schöne Seele, und sie eh
den, der mit ihr begabt ist. Was aber die zweite Bemerkun
des Herrn Pluche betrifft, so könnte man ebensogut sage
„Man darf an Toricellis Experiment nicht glauben, den
wenn wir den horror vacui verbannten, welche merkwürdig
Philosophie würden wir haben." (Dieser Vergleich wäre treffe
der so zu stellen: Man darf über die Natur nichts nach E
perimenten bestimmen, denn wenn man Toricellis Experiment
folgen wollte, welche sonderbare Idee würde man vom horr
vacui bekommen.)

Erfahrung und Beobachtung, sagt Lamettrie, müss
unsre einzigen Führer sein; wir finden sie bei den Ärzten, d
Philosophen gewesen sind, und nicht bei den Philosophen, d
keine Ärzte gewesen sind. Die Ärzte allein, die die Seele i
ihrer Größe wie in ihrem Elend ruhig beobachten, haben hi
das Recht zu sprechen. Was sollten uns denn die ande
sagen, und besonders die Theologen? Ist es nicht lächerli
zu hören, wie sie ohne Scham über einen Gegenstand er
scheiden, den sie niemals in der Lage waren zu erkennen, v
dem sie im Gegenteil beständig durch obskure Studien abg
wandt werden, die sie zu tausend Vorurteilen geführt habe
und mit einem Worte zum Fanatismus, der zu ihrer U
kenntnis des Mechanismus des Körpers noch beiträgt?

Hier macht übrigens Lamettrie selbst bereits eine petit
principii, wie er sie eben erst mit Recht seinen Gegnern vo

eworfen hat. Auch die Theologen haben Gelegenheit, die enschliche Seele erfahrungsmäßig kennen zu lernen, und der nterschied im Werte dieser Erfahrung kann also nur ein nterschied der Methode sein und der Kategorien, unter wel- en die Erfahrung untergebracht wird.

Der Mensch ist, wie Lamettrie weiter entwickelt, eine so nstruierte Maschine, daß es unmöglich ist, sich von derselben priori eine richtige Vorstellung zu bilden. Man muß die roßen Geister, welche dies vergeblich versuchten, einen Des- rtes, Malebranche, Leibniz und Wolff in ihren unnützen ersuchen noch bewundern, aber einen ganz andern Weg be- reten als sie; nur a posteriori, von der Erfahrung und der etrachtung der körperlichen Organe ausgehend, kann man, o nicht Gewißheit, so doch den höchsten Grad der Wahr- heinlichkeit erlangen. Die verschiedenen Temperamente, auf hysischen Ursachen beruhend, bestimmen den Charakter des lenschen. In den Krankheiten verdunkelt sich bald die Seele, ald sollte man sagen, daß sie sich verdopple; bald zerstreut e sich in Blödsinn. Die Genesung eines Narren macht einen lenschen von Verstand. Das größte Genie wird oft dumm, nd hin sind alle die schönen Kenntnisse, die mit so großer Mühe erworben waren. Der eine Kranke fragt, ob sein Bein n Bette ist, ein andrer glaubt den Arm noch zu haben, den an ihm abgeschnitten hat. Der eine weint wie ein Kind ei der Annäherung des Todes, der andre scherzt über ihn. Was hätte es bei Cajus Julius, bei Seneca, bei Petronius edurft, um ihre Furchtlosigkeit in Kleinmütigkeit oder Prahlerei u verwandeln? Eine Obstruktion in der Milz, der Leber oder er Pfortader. Denn die Einbildungskraft hängt mit diesen Eingeweiden zusammen, und aus ihnen entstehen alle die sonder- aren Erscheinungen der Hypochondrie und der Hysterie. Was oll man von denen sagen, die in Werwölfe und Vampire erwandelt zu sein glauben, oder die ihre Nasen und andre Glieder für gläsern halten? Lamettrie geht sodann auf die Wirkungen des Schlafes über; Opium, Wein und Kaffee

werden in ihren Wirkungen auf die Seele beschrieben. Ein Heer, dem man starke Getränke gibt, stürzt sich mutig auf den Feind, vor dem es nach Wassergenuß geflohen wäre; eine gute Mahlzeit übt eine erheiternde Wirkung.

Die englische Nation, welche das Fleisch halb roh und blutig ißt, scheint eine Wildheit von solchen Nahrungsmitteln zu haben, denen allein die Erziehung entgegen wirken kann. Diese Wildheit erzeugt in der Seele Stolz, Haß, Verachtung andrer Nationen, Ungelehrigkeit und andre Charakterfehler, wie eine grobe Nahrung den Geist träg und schwerfällig macht. — Hunger und Enthaltsamkeit, Klima usw. werden in ihrem Einflusse verfolgt. Die Physiognomie und die vergleichende Anatomie geben ihren Beitrag. Wenn man nicht für alle Geisteskrankheiten Entartung des Gehirnes findet, so sind es Zustände der Dichtigkeit oder andre Veränderungen in den kleinsten Teilen, welche die Störung veranlassen.[68]) „Ein Nichts, eine kleine Fiber, irgend etwas, das die subtilste Anatomie nicht entdecken kann, hätte aus Erasmus und Fontenelle zwei Toren gemacht."

Eine besondere Idee Lamettries ist noch die, daß es vielleicht einmal gelingen dürfte, einen Affen zum Sprechen zu bringen und auf diese Art einen Teil der Tierwelt in die menschliche Bildung mit hineinzuziehen. Er vergleicht den Affen mit einem Taubstummen, und da er besonders begeistert ist für die kürzlich erfundene Methode Ammans, die Taubstummen zu unterrichten, so wünscht er sich einen großen und besonders geistreichen Affen, um an demselben seine Versuche zu machen.[69])

Was war der Mensch, fragt Lamettrie, vor der Erfindung der Worte und der Erkenntnis der Sprache? Ein Tier seiner Art, mit weit weniger Instinkt als die andern und unterschieden durch nichts als seine Physiognomie und Leibnizens intuitive Erkenntnis; die ausgezeichnetsten, besser organisierten erfanden die Zeichen und lehrten die andern, gerade wie wenn wir Tiere dressieren.

Wie eine Violinsaite, auf der das Anschlagen eines Klaviers ein Schwirren und einen Ton hervorbringt, so brachten die Saiten ihres Gehirns, getroffen von Schallempfindungen, Worte hervor. Sobald aber die Zeichen verschiedener Dinge gegeben sind, beginnt das Gehirn mit derselben Notwendigkeit sie zu vergleichen und ihre Beziehungen zu beachten, wie das wohlorganisierte Auge sehen muß. Die Ähnlichkeit verschiedener Objekte führt ihre Zusammenfassung herbei und dadurch das Zählen. Alle unsre Ideen sind fest verbunden mit der Vorstellung der entsprechenden Worte oder Zeichen. Alles was in der Seele vorgeht, läßt sich auf Tätigkeit der Einbildungskraft zurückführen.

Wer die meiste Einbildungskraft hat, muß daher als der größte Geist betrachtet werden. Ob die Natur mehr angewandt hat, einen Newton zu bilden oder einen Corneille, einen Aristoteles oder einen Sophokles, ist nicht zu entscheiden; wohl aber kann man sagen, daß beide Arten von Talent nur verschiedene Richtungen in der Anwendung der Einbildungskraft bezeichnen. Sagt man daher, daß jemand viele Einbildungskraft aber wenig Urteil hat, so sagt man damit nur, daß seine Einbildungskraft einseitig auf Reproduktion der Empfindungen statt auf Vergleichung derselben gerichtet ist.

Das erste Verdienst des Menschen ist seine Organisation. Es ist daher unnatürlich, einen gemäßigten Stolz auf wirkliche Vorzüge zu unterdrücken, und alle Vorzüge, woher sie auch entstehen, sind wert, daß man sie achte; man muß sie nur richtig zu schätzen wissen. Geist, Schönheit, Reichtum, Adel, obwohl Kinder des Zufalls, haben ihren Wert so gut als Geschicklichkeit, Wissen und Tugend.

Wenn man sagt, daß der Mensch sich vor den Tieren auszeichne durch ein natürliches Gesetz, welches ihn Gutes und Böses unterscheiden lehre, so ist auch das eine Täuschung. Das nämliche Gesetz findet sich auch bei den Tieren. Wir wissen z. B., daß wir nach schlechten Taten Reue empfinden;

daß dies andre Menschen auch tun, müssen wir ihnen auf Wort glauben, oder wir müssen es aus gewissen Zeiche schließen, die wir in ähnlichen Fällen an uns selbst finden diese nämlichen Zeichen aber sehen wir auch bei den Tiere Wenn ein Hund seinen Herrn gebissen hat, der ihn reizt so sehen wir ihn gleich darauf traurig, niedergeschlagen un scheu; durch eine kriechende und demütige Miene bekennt sich schuldig. Die Geschichte gibt uns das berühmte Beispi jenes Löwen, der seinen Wohltäter nicht zerreißen wollte, un der sich mitten unter blutdürstigen Menschen dankbar erwie Aus alle diesem wird geschlossen, daß die Menschen aus den selben Stoffe sind wie die Tiere.

Das Sittengesetz ist sogar in den Personen noch vorhan den, welche aus einem krankhaften Triebe stehlen, morden od im Heißhunger ihre liebsten Angehörigen verzehren. Ma sollte diese Unglücklichen, die durch ihre Reue hinlänglic bestraft sind, den Ärzten übergeben; statt sie, wie es geschehe ist, zu verbrennen oder lebendig zu begraben. Das Wohltu ist mit einer solchen Lust verbunden, daß schlecht zu sein allei schon Strafe ist. — An dieser Stelle der Argumentatio ist ein Gedanke eingeschaltet, der vielleicht nicht streng hie her gehört, der aber ebenso wesentlich zu Lamettries ganzen Gedankenkreise gehört, als er uns anderseits auffallend a Rousseau erinnert: Wir sind alle geschaffen glücklich z sein, aber es liegt nicht in unsrer ursprünglichen Bestimmun gelehrt zu sein, vielleicht sind wir es nur geworden dur eine Art von Mißbrauch unsrer Anlagen. — Vergesse wir auch hier nicht, der Chronologie einen Blick zu gönner Der „homme machine“ wurde 1747 geschrieben und a fangs 1748 veröffentlicht. Die Akademie zu Dijon publizier 1749 die berühmte Preisfrage, für deren Lösung Rousseau 1750 gekrönt wurde. Dieser kleine Umstand wird übrigen nach den bisherigen Erfahrungen schwerlich verhindern, da man Lamettrie gelegentlich vorwirft, sich auch mit Rousseau schen Federn geschmückt zu haben.

Das Wesen des natürlichen Sittengesetzes, heißt es dann weiter, liegt in der Lehre, andern nicht zu tun, was wir nicht wollen, daß man uns tue. Vielleicht aber liegt diesem Gesetz nur eine heilsame Furcht zugrunde, und wir respektieren die Börse und das Leben unsrer Mitmenschen nur um uns unsre eignen Güter zu erhalten; gerade so wie die „Ixions des Christentums" Gott lieben und so manche chimärische Tugend umarmen, bloß weil sie die Hölle fürchten. — Die Waffen des Fanatismus können diejenigen zerstören, welche diese Wahrheiten lehren, aber nimmermehr die Wahrheiten selbst.

Die Existenz eines **höchsten Wesens** will Lamettrie nicht in Zweifel ziehen; alle Wahrscheinlichkeit spricht für dieselbe; aber diese Existenz beweist die Notwendigkeit eines Kultus ebensowenig als jede andre Existenz; es ist eine theoretische Wahrheit ohne Nutzen für die Praxis; und da es durch zahllose Beispiele bewiesen ist, daß die Religion nicht die Sittlichkeit mit sich bringt, so kann man schließen, daß auch der Atheismus dieselbe nicht ausschließt.

Es ist für unsre Ruhe gleichgültig zu wissen, ob ein Gott ist oder nicht, ob derselbe die Materie geschaffen hat, oder ob diese ewig ist. Welche Torheit, sich um Dinge zu quälen, deren Kenntnis unmöglich ist, und die, wenn wir sie wüßten, uns um nichts glücklicher machen würde?

Man verweist mich auf die Schriften berühmter Apologeten; aber was enthalten sie als langweilige Wiederholungen, die eher dazu dienen, den Atheismus zu befestigen als ihn zu untergraben? Das größte Gewicht wird von den Gegnern des Atheismus auf die Zweckmäßigkeit der Welt gelegt. Hier bezieht sich Lamettrie auf **Diderot**, der in seinen kürzlich erschienenen pensées philosophiques[70]) behauptet hatte, man könne den Atheisten schon mit einem Schmetterlingsflügel oder dem Auge einer Mücke schlagen, während man doch das **Gewicht des Universums** habe, um ihn zu zermalmen. Lamettrie bemerkt dagegen, daß wir die Ursachen, welche in der Natur wirken, nicht hinlänglich kennen, um leugnen zu

können, daß sie alles aus sich hervorbringe. Der von Trembley zerschnittene Polyp[71]) hatte doch in sich selbst die Ursachen seiner Reproduktion. Nur die Unkenntnis der natürlichen Kräfte hat uns zu einem Gott Zuflucht nehmen lassen, der nach gewissen Leuten (er meint sich selbst, in der „Naturgeschichte der Seele") nicht einmal ein „ens rationis" ist. Zerstörung des Zufalls ist noch kein Beweis der Existenz Gottes, weil es ganz wohl etwas geben kann, was weder Zufall noch Gott ist, und was die Dinge so hervorbringt, wie sie sind, nämlich die Natur. Das „Gewicht des Universums" wird daher keinen wahren Atheisten erschüttern, geschweige denn „zermalmen", und alle diese tausendmal widerlegten Beweise für einen Schöpfer genügen nur Leuten von vorschnellem Urteil, denen die Naturalisten ein gleiches Gewicht von Gründen entgegensetzen können.

„So ist das Für und das Wider," schließt Lamettrie diese Betrachtung; „ich ergreife keine Partei." Man sieht aber offen genug, welche Partei er ergreift. Er erzählt nämlich weiter, daß er alles dies einem Freunde, einem „Skeptiker (pyrrhonien)" wie er, mitgeteilt habe; einem Manne von vielem Verdienst und wert eines bessern Loses. Dieser Freund habe gesagt, daß es freilich unphilosophisch sei, sich über Dinge zu beunruhigen, die man doch nicht ausmachen könne; dennoch werde die Welt niemals glücklich sein, wenn sie nicht atheistisch sei. Und dies waren die Gründe des „abominablen" Menschen: „Wenn der Atheismus allgemein verbreitet wäre, würden alle Zweige der Religion mit der Wurzel abgeschnitten sein. Alsdann gäbe es keine theologischen Kriege mehr; Religionssoldaten, so fürchterliche Soldaten, wären nicht mehr. Die Natur, die von dem geheiligten Gift angesteckt war, würde ihre Rechte und ihre Reinheit wieder gewinnen. Taub gegen jede andre Stimme, würden die Menschen ihren individuellen Antrieben folgen, und diese Antriebe allein können über die angenehmen Pfade der Tugend zum Glück hin führen."

Lamettries Freund hat nur vergessen, daß auch die Religion selbst, wenn man von aller Offenbarung absieht, zu den natürlichen Trieben des Menschen gehören muß, und wenn dieser Trieb zu allem Unglück führt, so ist nicht einzusehen, wie alle übrigen Triebe, die doch aus derselben Natur hervorgehen, glücklich machen sollen. Es ist hier wieder nicht eine Konsequenz, sondern eine Inkonsequenz des Systems, was zu den destruktiven Folgerungen führt. Auch die Unsterblichkeit behandelt Lamettrie in einer ähnlichen Weise, wie die Vorstellung von Gott; doch gefällt er sich offenbar in der Rolle, sie als möglich darzustellen. Auch die klügste der Raupen, meint er, hat wohl nie recht gewußt, daß noch ein Schmetterling aus ihr werden sollte; wir kennen nur einen geringen Teil der Natur, und da unsre Materie ewig ist, wissen wir nicht, was aus derselben noch werden kann. Unser Glück hängt hier von unsrer Unwissenheit ab. Wer so denkt, wird weise und gerecht sein, ruhig über sein Los und folglich glücklich. Er wird den Tod erwarten, ohne ihn zu fürchten, noch nach ihm zu verlangen.

Es ist auch hier nicht zu bezweifeln, daß es diese negative Seite des Schlusses allein ist, für die sich Lamettrie interessiert, und auf die er, nach seiner Art auf Umwegen, hinlenkt. Er findet den Begriff einer unsterblichen Maschine durchaus nicht widersprechend, aber nicht um die Unsterblichkeit zu haben, sondern um die Maschinennatur allseitig zu befestigen. Wie sich Lamettrie die Unsterblichkeit seiner Maschine auch nur gedacht hat, läßt sich freilich nicht absehen; außer dem Vergleich mit der Raupe findet sich keinerlei Andeutung, und es sollte auch wohl keine gegeben werden.

Das Prinzip des Lebens findet Lamettrie nicht nur nicht in der Seele (diese ist ihm nur das materielle Bewußtsein), er findet es auch nicht im Ganzen, sondern in den einzelnen Teilen. Jede kleine Faser des organisierten Körpers regt sich durch ein ihr innewohnendes Prinzip. Hierfür führt er folgende Gründe an:

1. Alles Fleisch der Tiere zuckt noch nach dem Tode, und um so länger, je kälter von Natur das Tier (Schildkröten, Eidechsen, Schlangen).

2. Vom Körper getrennte Muskeln ziehen sich, wenn man sie reizt, zusammen.

3. Die Eingeweide behalten ihre peristaltische Bewegung lange Zeit.

4. Injektion von warmem Wasser belebt das Herz und die Muskeln wieder (nach Cowper).

5. Das Herz des Frosches bewegt sich noch über eine Stunde nach seiner Abtrennung vom Körper.

6. An einem Menschen hat man nach Baco ähnliche Beobachtungen gemacht.

7. Experimente an Herzen von Hähnchen, Tauben, Hunden, Kaninchen. Die abgerissenen Pfoten des Maulwurfs bewegen sich noch.

8. Raupen, Würmer, Spinnen, Fliegen, Schlangen zeigen dasselbe. In warmem Wasser vermehrt sich die Bewegung der abgetrennten Teile („à cause du feu qu'elle contient").

9. Ein betrunkener Soldat schlug einem Truthahn mit dem Säbel den Kopf ab. Das Tier blieb stehen, ging und lief endlich. Als es gegen eine Mauer kam, drehte es sich, schlug mit den Flügeln, indem es fortfuhr zu laufen, und fiel endlich um. (Eigne Beobachtung.)

10. Zerschnittene Polypen reproduzieren sich in acht Tagen zu so vielen Tieren, als man Teile gemacht hatte.

Der Mensch verhält sich zu den Tieren wie eine Planetenuhr von Huyghens zu einem gemeinen Uhrwerk. Wie Vaucanson zu seinem Flötenspieler mehr Räder brauchte als zu seiner Ente, so ist auch das Triebwerk des Menschen komplizierter als das der Tiere. Für einen Redenden würde Vaucanson noch mehr Räder brauchen, und auch diese Maschine kann nicht mehr als unmöglich gelten.

Man hat gewiß nicht zu denken, daß Lamettrie unter einem

Redenden hier einen vernünftigen Menschen gedacht hätte; allein man sieht doch, wie er mit Vorliebe die Kunststücke Vaucansons, die für ihr Zeitalter so bezeichnend sind, mit seiner menschlichen Maschine vergleicht.[72])

Lamettrie polemisiert übrigens hier, wo er den Gedanken des Mechanismus in der menschlichen Natur auf die Spitze treibt, gegen sich selbst, indem er dem Verfasser der Naturgeschichte der Seele[73]) einen Vorwurf daraus macht, daß er die unverständliche Lehre von den „substantiellen Formen" beibehalten habe. Daß hier kein Meinungswechsel vorliegt, sondern nur ein Kunstgriff, um teils die Anonymität zu sichern, teils aber gleichsam von zwei Seiten her auf denselben Punkt hinzuarbeiten, dürfte schon aus unsrer obigen Darstellung hervorgehen. Wir wollen aber zum Überflusse hier noch eine Stelle aus dem 5. Kapitel der Naturgeschichte der Seele hervorheben, an welcher ausdrücklich gesagt wird, daß die Formen aus dem Druck der Teile des einen Körpers gegen die Teile des andern entstehen, das heißt aber nichts andres, als daß es die Formen der Atomistik sind, welche sich hier unter der Maske der „substantiellen Formen der Scholastik" verbergen.

Bei der gleichen Gelegenheit wird auch in Beziehung auf Descartes der Spieß plötzlich umgekehrt. Wenn er noch so viel geirrt hätte, heißt es hier, so würde er doch wegen der einzigen Tatsache ein großer Philosoph sein, daß er die Tiere mechanisch erklärt hat. Die Anwendung auf den Menschen liegt so nahe, die Analogie ist so schlagend und überwältigend, daß jedermann sie sehen muß und nur die Theologen das Gift nicht merkten, das in dem Köder verborgen war, welchen Descartes sie verschlingen ließ.

Lamettrie schließt sein Werk mit Betrachtungen über die Bündigkeit und Solidität seiner auf die Erfahrung gestützten Schlüsse gegenüber den kindischen Behauptungen der Theologen und der Metaphysiker.

„Das ist mein System oder vielmehr, wenn ich mich nicht

sehr irre, die Wahrheit. Sie ist kurz und einfach, nun disputiere wer will!"

Der Lärm, den dies Werk erregte, war groß, aber nicht unbegreiflich; ebenso rapid war aber seine Verbreitung. In Deutschland, wo die Gebildeten alle des Französischen mächtig waren, erschien keine Übersetzung; um so eifriger las man das Original, das im Lauf der nächsten Jahre in allen bedeutenderen Blättern rezensiert wurde und sodann eine Flut von Gegenschriften hervorrief. Für Lamettrie erklärte sich frei und öffentlich niemand; um so mehr zeigt der, mit unsrer heutigen Polemik verglichen, milde Ton und die ruhige eingehende Kritik mancher dieser Schriften, daß die allgemeine Weltanschauung diesen Materialismus nicht für so absolut monströs hielt, als man ihn heutzutage zu machen sucht. In England erschien bald nach dem Erscheinen des Originals eine Übersetzung, die das Werk dem Marquis d'Argens, einem gutmütigen Freigeist, der auch zu den Kreisen Friedrichs des Großen gehörte, zuschrieb; allein der wahre Verfasser konnte nicht lange verborgen bleiben.[74])

Es verschlimmerte Lamettries Sache entschieden, daß er auch schon eine philosophisch sein sollende Schrift über die Wollust herausgegeben hatte, wie er denn später noch mehreres dieser Art herausgab. Auch im l'homme machine sind die geschlechtlichen Dinge, auch wo es nicht gerade zum wesentlichen Gedankengang gehört, gelegentlich mit einer gewissen absichtlichen Frechheit berührt. Wir wollen hier weder den Einfluß seiner Zeit und seiner Nationalität verkennen, noch auch einen beklagenswerten persönlichen Hang ableugnen; müssen aber wiederholt darauf hinweisen, daß Lamettrie sich nun einmal durch sein System auf die Rechtfertigung der sinnlichen Lust geführt glaubte, und daß er diese Gedanken, eben weil er sie gedacht hatte, auch aussprach. In der Vorrede zur Gesamtausgabe seiner philosophischen Werke bekennt er den Grundsatz: „Schreibe so, wie wenn du allein im Universum wärest und nichts von der Eifersucht und den Vor-

urteilen der Menschen zu fürchten hättest, oder — du wirst deinen Zweck verfehlen." Vielleicht hat sich Lamettrie zu weiß waschen wollen, wenn er in dieser mit allem Aufwand seiner Rhetorik geschriebenen Selbstverteidigung zwischen seinem Leben und seinen Schriften unterscheidet; jedenfalls ist uns aber nichts bekannt, was die Tradition rechtfertigt, daß er ein „frecher Wüstling" sei, „der im Materialismus nur die Rechtfertigung seiner eignen Liederlichkeit sieht." Es handelt sich hier nicht darum, ob Lamettrie auch, wie so mancher Schriftsteller dieser Zeit, einen ausschweifenden und leichtsinnigen Lebenswandel geführt habe — und selbst dafür scheinen stichhaltige Beweise kaum gegeben — als vielmehr um die Frage, ob sein literarisches Auftreten seinen Grund in persönlicher Verdorbenheit hatte, oder ob er von einem bedeutenden und als Durchgangspunkt berechtigten Zeitgedanken ergriffen war, dessen Darstellung er sein Leben widmete. Wir begreifen den Ingrimm der Zeitgenossen gegen diesen Mann; sind aber überzeugt, daß die Nachwelt ihm ein weit günstigeres Urteil gönnen muß, wenn er nicht allein von der sonst üblichen Gerechtigkeit ausgeschlossen sein soll.

Ein junger Mann, der sich nach rühmlich durchlebter Studienzeit bereits in eine glückliche Praxis hineingearbeitet hat, verläßt diese nicht, um seine Studien an einer ausgezeichneten Pflegestätte der Wissenschaft zu vertiefen, wenn nicht lebendiger Trieb nach der Wahrheit in ihm ist. Der medizinische Satiriker wußte nur zu gut, daß Scharlatanerie in der Arzneikunst besser bezahlt wurde als rationelles Verfahren. Er wußte, daß es einen Kampf kostete, den Grundsätzen eines Sydenham und Boerhaave in Frankreich Eingang zu verschaffen. Warum unternahm er diesen Kampf, statt sich in das Vertrauen der herrschenden Autoritäten einzuschleichen? War es nur sein händelsüchtiges Naturell, was ihn dazu trieb? Warum dann neben der Satire die mühsame und zeitraubende Arbeit der Übersetzungen und Auszüge? Geld konnte ein so geschickter und gewandter Mann in der ärztlichen Praxis ohne

Zweifel besser und leichter verdienen. Oder wollte Lamettrie vielleicht auch durch seine medizinischen Schriften sein Gewissen betäuben? Der ganze Gedanke einer persönlichen Rechtfertigung liegt seinem Wesen so fern wie möglich. Vor wem sollte er sich denn auch rechtfertigen? Vor dem Volk, das er, wie die meisten jener französischen Philosophen, für eine gleichgültige Masse ansah, die für den freien Gedanken noch nicht reif ist? Vor einer Umgebung, in welcher er mit seltenen Ausnahmen nur Leute fand, welche die Ausschweifungen der Sinnlichkeit ebensosehr liebten als er und sich nur hüteten, Bücher darüber zu schreiben? Oder endlich gar vor sich selbst? In seiner ganzen Schriftstellerei zeigt sich nur heitere Zufriedenheit und Selbstgenügsamkeit, ohne eine Spur von jener Dialektik der Leidenschaften, die sich in einem zerrissenen Herzen entwickelt. Man mag Lamettrie schamlos und leichtfertig nennen, so sind das erhebliche Vorwürfe, aber sie entscheiden nicht im mindesten über die ganze Bedeutung der Person. Es sind uns von ihm keine besonderen Schlechtigkeiten bekannt. Er hat weder seine Kinder ins Findelhaus geschickt, wie Rousseau, noch zwei Bräute betrogen, wie Swift; er ist weder der Bestechung für schuldig erklärt, wie Baco, noch ruht der Verdacht der Urkundenfälschung auf ihm, wie auf Voltaire. In seinen Schriften wird allerdings das Verbrechen wie eine Krankheit entschuldigt, aber nirgendswo wird es, wie in Mandevilles berüchtigter Bienenfabel, empfohlen.[75]) Mit vollem Recht kämpft Lamettrie gegen die gefühllose Roheit der Rechtspflege, und wenn er den Arzt an die Stelle des Theologen und des Richters setzen will, so kann man darin einen Irrtum finden, aber keine Beschönigung des Verbrechens; denn niemand findet die Krankheit schön. Es ist in der Tat zu verwundern, daß bei dem ungeheuren Ingrimm, der sich allenthalben gegen Lamettrie erhob, nicht einmal eine einzige positive Beschuldigung gegen sein Leben ist vorgebracht worden. Alle Deklamationen über die Schlechtigkeit dieses Menschen, den auch wir freilich nicht den Besten zugesellen mögen, sind einzig und allein aus

seinen Schriften abstrahiert, und diese Schriften haben bei aller tendenziösen Rhetorik und leichtfertigen Witzelei doch einen beträchtlichen Teil gesunder Gedanken.

Lamettries *Moraltheorie*, wie sie namentlich im „discours sur le bonheur" niedergelegt ist, enthält schon alle wesentlichen Prinzipien jener Tugendlehre der Selbstliebe, wie sie von *Holbach* und *Volney* später systematisch ausgebildet wurde. Die Basis bildet die Beseitigung der *absoluten* Moral und ihre Ersetzung durch eine *relative*, auf Staat und Gesellschaft begründete, wie sie bei Hobbes und Locke erscheint. Damit verbindet Lamettrie die ihm eigentümliche *Lustlehre*, welche von seinen französischen Nachfolgern wieder abgestreift und durch den vageren Begriff der Selbstliebe ersetzt wurde. Ein ferneres ihm eigentümliches Element ist die große Bedeutung, welche er der *Erziehung* in Beziehung auf die Moral beilegt und seine damit zusammenhängende Polemik gegen die *Gewissensbisse*.

Bei den sonderbaren Zerrbildern, welche man von Lamettries Moral noch immer aufzutischen pflegt, wollen wir nicht unterlassen, die wesentlichsten Züge seines Systems hier kurz anzugeben.

Das Glück des Menschen ruht auf dem Lustgefühl, welches seiner Qualität nach in grober und feiner, kurzer und dauernder Lust überall dasselbe ist. Da wir nur Körper sind, so sind konsequenterweise auch die höchsten geistigen Genüsse ihrer Substanz nach körperliche Lust, aber dem Werte nach sind die Lustempfindungen sehr verschieden. Das sinnliche Vergnügen ist intensiv aber kurz, das Glück, welches aus harmonischer Stimmung unsres ganzen Wesens fließt, ruhig aber dauernd. Dieselbe Einheit in der Mannigfaltigkeit, welche in der ganzen Natur herrscht, findet sich also auch auf diesem Gebiete, und jede Art der Lust und des Glückes muß daher als prinzipiell gleichberechtigt anerkannt werden, wiewohl edlen und gebildeten Naturen andre Freuden zukommen, als niedrigen und gemeinen. Dieser Unterschied ist sekundär; und bloß ihrem

Wesen nach betrachtet, kommt die Lust nicht nur dem Unwissenden wie dem Gebildeten zu, sondern auch dem Bösen nicht minder als dem Guten (vgl. Schiller: „Alle Guten, alle Bösen folgen ihrer Rosenspur").

Empfindung ist eine wesentliche, Bildung nur eine akzidentielle Eigenschaft des Menschen; es handelt sich daher vor allem darum, ob der Mensch unter allen Umständen glücklich sein kann, das heißt, ob sein Glück sich auf Empfindung und nicht auf Bildung gründet. Dies wird bewiesen durch die große Masse der Ungebildeten, welche sich in ihrer Unwissenheit glücklich fühlen, und welche sich noch im Tode durch chimärische Hoffnungen trösten, die ihnen eine Wohltat sind.

Die Reflexion kann die Lust erhöhen, aber nicht geben. Wer durch sie glücklich ist, hat ein höheres Glück, aber häufiger zerstört sie dasselbe. Der eine fühlt sich durch bloße Naturanlage glücklich, der andre genießt Reichtum, Ruhm und Liebe und fühlt sich doch unglücklich, weil er unruhig, ungeduldig, eifersüchtig und ein Sklave seiner Leidenschaften ist. Der Opiumrausch bewirkt auf physischem Wege eine glücklichere Stimmung, als alle philosophischen Abhandlungen. Wie glücklich wäre ein Mensch, der sein ganzes Leben hindurch eine Stimmung haben könnte, wie dieser Rausch sie vorübergehend verleiht! Das Glück des Traumes, ja selbst das eines glücklichen Wahnsinns ist daher als ein wirkliches Glück anzuerkennen, zumal unser Wachen oft nicht viel mehr ist, als ein Traum. Geist, Wissen und Vernunft sind oft unnütz zum Glück, bisweilen schädlich. Sie sind ein hinzutretender Schmuck, dessen die Seele entbehren kann, und die große Masse der Menschen, welche ihn wirklich entbehrt, ist dadurch vom Glück nicht ausgeschlossen. Die Sinnlichkeit des Glücks ist vielmehr das große Mittel, durch welches die Natur allen Menschen dasselbe Recht und denselben Anspruch auf Zufriedenheit gegeben und ihnen allen in gleicher Weise die Existenz angenehm gemacht hat.

Bis hierher ungefähr (etwa ein Sechstel des Ganzen) scheint

Hettner nach seinem Bericht, Literaturg. d. 18. Jahrh. II. S. 388 u. f., den „discours sur le bonheur“ berücksichtigt zu haben, freilich auch in diesen Punkten mit Verwischung des logischen Bandes der Ideen. Wir haben aber hier nur die allgemeine Grundlage dieser Ethik, und es verlohnt sich doch auch zu sehen, was für eine Tugendlehre auf dieser Basis errichtet wird. Doch vorher noch ein Wort über die Basis selbst!

Man wird schon aus dem Obigen herausfinden, daß Lamettrie die sinnliche Lust nur deshalb obenan stellt, weil sie die allgemeine ist. Was wir unter geistigen Genüssen verstehen, wird nicht etwa seinem objektiven Wesen nach geleugnet, noch weniger nach seinem Werte für das Individuum und im Individuum tiefer gestellt als die sinnliche Lust, sondern es wird einfach unter das allgemeine Wesen der letzteren subsumiert; es wird als ein Spezialfall behandelt, der in der allgemeinen und prinzipiellen Betrachtung nicht die gleiche Bedeutung haben kann, wie das allgemeine Prinzip selbst, dessen relativ höherer Wert aber nirgends angefochten wird. — Vergleichen wir damit einen Ausspruch von Kant! „Man kann also, wie mich dünkt, dem Epikur wohl einräumen, daß alles Vergnügen, wenn es gleich durch Begriffe veranlaßt wird, welche ästhetische Ideen erwecken, animalische, d. h. körperliche Empfindung sei; ohne dadurch dem geistigen Gefühl der Achtung für moralische Ideen, welches kein Vergnügen ist, sondern eine Selbstschätzung (der Menschheit in uns), die uns über das Bedürfnis desselben erhebt, ja selbst nicht einmal dem minder edlen des Geschmacks im mindesten Abbruch zu tun.“[76]) Hier haben wir Rechtfertigung und Kritik nebeneinander. Lamettries Ethik ist verwerflich, weil sie Lustlehre ist, nicht weil sie auch solche Genüsse, welche durch Begriffe vermittelt sind, auf sinnliche Lust zurückführt.

Lamettrie erörtert nun zunächst genauer das Verhältnis von Glück und Bildung und findet, daß die Vernunft nicht an sich dem Glücke feindlich ist, sondern nur durch die

dem Denken sich anheftenden Vorurteile. Von diesen befreit, auf Erfahrung und Beobachtung gestützt, ist vielmehr die Vernunft auch eine Stütze unsres Glücks. Sie ist ein guter Führer, wenn sie selbst sich von der Natur führen läßt. Der Gebildete genießt ein höheres Glück als der Unwissende.[77]) Hier haben wir auch den ersten Grund der Wichtigkeit der Erziehung. Zwar ist die natürliche Organisation die erste und wichtigste Quelle unsres Glücks, aber die Erziehung ist die zweite, ebenfalls höchst wichtige. Sie vermag die Mängel unsrer Organisation mit ihren Vorzügen auszugleichen; ihr erster und höchster Zweck ist aber, durch die Wahrheit die Seele zu beruhigen. Es wird kaum nötig sein beizufügen, daß Lamettrie hier, wie Lucrez, vor allen Dingen auch die Beseitigung des Unsterblichkeitsglaubens im Auge hat. Er gibt sich dabei besondere Mühe, zu zeigen, daß Seneca[78]) und Descartes im Grunde gleicher Meinung gewesen seien. Der letztere namentlich erhält hier wieder große Lobsprüche; was er wegen der Theologen, die ihn zu verderben suchten, nicht habe lehren dürfen, das habe er wenigstens so vorbereitet, daß geringere aber kühnere Geister nach ihm die Konsequenz von selbst hätten finden müssen.

Um nunmehr von dieser eudämonistischen Grundlage zu einem Tugendbegriff zu gelangen, benutzt Lamettrie den Staat und die Gesellschaft, jedoch in einer von Hobbes[79]) wesentlich abweichenden Weise. Er stimmt mit diesem darin überein, daß es Tugend in einem absoluten Sinne des Wortes nicht gebe, daß nur relativ, und zwar in seiner Beziehung zur Gesellschaft, etwas gut und böse zu nennen sei. An die Stelle des starren Gebotes durch den Willen des Leviathan tritt aber hier die freie Beurteilung von Wohl und Weh der Gesellschaft durch das Individuum. Der Unterschied von Legalität und Moralität, welcher bei Hobbes gänzlich verschwindet, tritt hier wieder in seine Rechte, jedoch so, daß Gesetz und Tugend insofern aus der gleichen Quelle fließen, als beide gewissermaßen politische Institutionen sind. Das Gesetz ist da, um

die Bösen zu schrecken und in Schranken zu halten; die Begriffe von Tugend und Verdienst sind der Reiz für die Guten, ihre Kräfte dem Gemeinwohl zu widmen.

Hier haben wir in der Art, wie Lamettrie die Förderung des Gemeinwohls durch das Gefühl der Ehre schildert, den ganzen Kern der Moraltheorie, welche Helvetius später so breit entwickelte, vor uns. Auch das wichtigste Moralprinzip, auf welches der Materialismus sich stützen kann, das Prinzip der Sympathie findet Erwähnung, aber nur beiläufig. „Man bereichert sich gewissermaßen durch Wohltun, und man nimmt teil an der Freude, welche man verursacht." Die Beziehung auf das Ich verhindert Lamettrie, die allgemeine Wahrheit, welche er hier streift, in ihrem vollen Umfange zu erkennen. Wie ungleich reiner und schöner äußert sich Volney später im „Katechismus des französischen Bürgers"! Die Natur, heißt es da, hat den Menschen für die Gesellschaft organisiert. „Indem sie ihm Empfindungen gab, organisierte sie ihn so, daß die Empfindungen andrer in ihm selbst sich spiegeln, und Mitempfindungen von Vergnügen, von Schmerz, von Teilnehmung erregen, welche ein Reiz und ein unauflösliches Band der Gesellschaft sind." Freilich der „Reiz" fehlt auch hier nicht als Band zwischen der Sympathie und dem Prinzip der Selbstliebe, welches die ganze Reihe dieser französischen Moraltheoretiker von Lamettrie an nun einmal für unerläßlich hielt. — Mit kühner Sophistik leitet Lamettrie sogar die Verachtung der Eitelkeit, in welcher er den Gipfel der Tugend erkennt, aus der Eitelkeit ab. Das wahre Glück, lehrt er, muß aus uns selbst, nicht von andern kommen. Es ist groß, wenn man die hundertstimmige Göttin zu Diensten hat, ihr Schweigen zu gebieten und sich selbst ein Ruhm zu sein. Wer gewiß ist, an Wert seine ganze Vaterstadt aufzuwiegen, verliert nichts an Ruhm, wenn er den Beifall seiner Mitbürger ablehnt und sich auf seine Selbstachtung beschränkt.

Es ist, wie man sieht, nicht die lauterste Quelle, aus

welcher die Tugenden abgeleitet werden; aber die Tugende sind doch vorhanden und anerkannt, und man hat keine Grund anzunehmen, daß Lamettrie es damit nicht ernst gemeint habe. Wie aber sieht es mit seiner berüchtigten Entschuldigung oder gar Empfehlung der Laster aus?

Lamettrie erklärt von seinem Standpunkt ganz richtig, der ganze Unterschied zwischen den Guten und den Schlechten bestehe darin, daß bei jenen das öffentliche Interesse über das private überwiegt, bei diesen umgekehrt. Beide handeln mit Notwendigkeit. Daraus glaubt nun Lamettrie folgern zu müssen, daß die Reue schlechthin verwerflich sei, weil sie nur die Ruhe des Menschen beeinträchtige, ohne auf sein Handeln Einfluß zu üben.

Es ist interessant, wie hier gerade, am schlimmsten Punkt seines Systems, sich offenbar ein Widerspruch mit seinen eigenen Grundsätzen eingeschlichen hat, und hier finden dann auch die Vorwürfe gegen seinen persönlichen Charakter am meisten Nahrung. Zeigen wir, um ihn weder zu gut noch zu schlecht erscheinen zu lassen, wie er zu seiner Polemik gegen die Gewissensbisse gekommen ist! — Der Ausgangspunkt war offenbar die Beobachtung, daß uns Bedenken und Gewissensbisse infolge unsrer Erziehung oft bei Dingen anwandeln, welche der Philosoph nicht als verwerflich betrachten kann. Man hat dabei natürlich zunächst an das gesamte Verhalten des Individuums gegenüber der Religion und der Kirche zu denken, sodann aber vor allen Dingen an die vermeintlich harmlosen sinnlichen Genüsse, besonders in der geschlechtlichen Liebe. Auf diesem Gebiete ging nun einmal den französischen Schriftstellern dieses Zeitraums, Lamettrie an der Spitze, das feinere Unterscheidungsvermögen ab, weil in der einzigen Gesellschaft, welche sie kannten, die Segnungen einer strengeren Ordnung des Familienlebens und der davon unzertrennlichen größeren Sittenreinheit ohnehin verloren und fast vergessen waren. Die exzentrischen Gedanken seiner systematischen Belohnung der Tugend und Tapferkeit durch den Genuß der schönsten Frauen

welche Helvetius empfiehlt, finden bei Lamettrie ihr Vorspiel in der Klage, daß die Tugend einen Teil ihres natürlichen Lohnes durch unnütze und unbegründete Bedenklichkeiten einbüße. Die Verallgemeinerung dieses Satzes stützt sich sodann auf die Bezeichnung der Gewissensbisse als Reste eines früheren moralischen Zustandes, der gegenwärtig keine wahre Bedeutung mehr für uns hat.

Hier übersieht aber Lamettrie offenbar, daß er ausdrücklich der Erziehung die höchste Bedeutung für den einzelnen wie für die Gesellschaft beigelegt hat, und zwar in zwei Stufen. Zunächst dient die Erziehung, wie wir schon erwähnten, zur Verbesserung der Organisation des Individuums. Sodann aber schreibt Lamettrie auch der Gesellschaft das Recht zu, um des Gesamtwohls willen durch die Erziehung die Ausbildung derjenigen Vorstellungen zu befördern, welche den einzelnen dazu bringen, der Gesamtheit zu dienen und im Dienste der Gesamtheit, sogar unter persönlichen Opfern, sein Glück zu finden.

Wie nun aber der Gute das volle Recht hat, diejenigen Gewissensbisse in sich auszurotten, welche aus einer schlechten, die sinnlichen Genüsse mit Unrecht verdammenden Erziehung herrühren, so wird der Schlechte, welchem Lamettrie immer noch so viel Glück gönnen möchte, als für ihn möglich ist, zur Beseitigung aller und jeder Gewissensbisse aufgefordert, weil er ja doch einmal nicht anders handeln könne und die strafende Gerechtigkeit ihn mit oder ohne seine Gewissensbisse doch früher oder später ereilen werde.

Hier ist offenbar nicht nur durch die plumpe Einteilung der Menschen in „gute" und „schlechte" gefehlt, wobei die unendliche Mannigfaltigkeit der psychologischen Kombinationen guter und schlechter Motive übersehen wird, sondern es ist auch die psychologische Kausalität für die Gewissensbisse der Schlechten aufgehoben, während sie bei den Guten angenommen wird. Kann es vorkommen, daß diese sich durch einen Rest der anerzogenen Moral von harmlosen Genüssen abhalten

lassen, so muß es offenbar auch möglich sein, daß die Schlech
ten durch einen gleichen Rest anerzogener Empfindungen sic
von schlechten Taten abhalten lassen. Auch ist evident, daß
die im ersten Falle empfundene Reue zu einem hemmende
Motive im zweiten werden kann. Dies aber muß Lamettri
leugnen oder übersehen, um zu seiner radikalen Verwerfun
aller Reue gelangen zu können.

Eine bessere Frucht seines Systemes ist die, daß er human
und möglichst milde Strafe verlangt. Die Gesellschaft muß
um ihrer Erhaltung willen die Schlechten verfolgen, aber sie
soll ihnen nicht mehr Übles zufügen, als durch diesen Zweck
gefordert wird. — Endlich sei noch bemerkt, daß Lamettri
seinem System auch dadurch mehr Rundung zu geben versucht
daß er behauptet, das Vergnügen mache den Menschen heiter
fröhlich und gefällig und sei also schon an sich ein wirksamer
Band der Gesellschaft, während die Entsagung den Charakter
rauh, intolerant und also ungesellig mache.

Man mag über dies Moralsystem urteilen wie man will
so kann man doch nicht leugnen, daß es durchdacht und reich
an Gedanken ist, die ihre Bedeutung schon dadurch bewähren
daß sie später in breiter systematischer Ausführung bei andern
wiederkehren und das Interesse der Zeitgenossen lebhaft in
Anspruch nehmen. Inwiefern sich Männer wie Holbach, Hel
vetius, Volney bewußt waren, aus Lamettrie geschöpft zu
haben, können wir nicht untersuchen. Sicher ist wohl, daß
sie ihn alle gelesen haben und daß sie alle glaubten, wei
über ihm zu stehen. Auch liegen in der Tat viele dieser
Gedanken so im Charakter der Zeit, daß man zwar Lamettrie
die Priorität, aber nicht die Originalität mit Sicherheit zu
schreiben kann. Wie vieles von solchen Dingen zirkulierte
mündlich, bevor es jemand wagt niederzuschreiben und drucken
zu lassen! Wie vieles verbirgt sich in Werken verschiedenster
Art in versteckter Ausdrucksweise, in hypothetischer Form,
scheinbar scherzhaft hingeworfen, wo man es niemals gesucht
hätte! Vor allen ist Montaigne für die französische Litera-

tur eine fast unerschöpfliche Fundgrube verwegener Ideen, und Lamettrie beweist durch seine Zitate, daß er ihn fleißig gelesen hat. Nimmt man noch Bayle und Voltaire hinzu, von denen der letztere freilich erst nach Lamettries Auftreten seine radikalere Richtung eingeschlagen hat, so wird man leicht einsehen, daß es eines besonderen Studiums bedürfte, um überall festzustellen, was Reminiszenz, was eigner Gedanke Lamettries ist. So viel darf man dagegen mit gutem Gewissen behaupten, daß kaum ein Schriftsteller dieser Zeit weniger als er darauf ausgeht, sich mit fremden Federn zu schmücken. So selten wir genaue Zitate bei ihm finden, so häufig finden wir, daß er wenigstens mit einem Wort, mit einer Andeutung seine Vorgänger nennt; vielleicht eher beflissen, sich Gesinnungsgenossen zu machen, wo er allein steht, als umgekehrt, sich als Original hinzustellen, wo er es nicht ist.

Leicht mußte übrigens ein Schriftsteller wie Lamettrie auf die verwegensten Ideen kommen, da er verwegene, die gewöhnliche Denkweise beleidigende Aussprüche nicht nur nicht scheut, sondern geradezu sucht. Man kann in dieser Beziehung keinen größeren Gegensatz finden, als zwischen der Parrhesie Montaignes und derjenigen Lamettries. Montaigne erscheint uns bei seinen gewagtesten Sätzen fast immer naiv und deshalb liebenswürdig. Er plaudert wie ein Mensch, der nicht die entfernteste Absicht hat, irgend jemanden zu verletzen, und dem plötzlich eine Äußerung entschlüpft, deren Tragweite er selbst gar nicht zu bemerken scheint, während sie den Leser erschreckt oder in Staunen setzt, sobald er sie fixiert und bei ihr verweilt. Lamettrie ist nirgends naiv. Studierte Effekthascherei ist sein schlimmster Fehler, aber auch derjenige Fehler, der sich am meisten gerächt hat, weil er seinen Gegnern die Entstellung des eigentlichen Gedankens sehr leicht macht. Selbst anscheinende Widersprüche in seinen Behauptungen erklären sich (abgesehen von jener verstellten Selbstbekämpfung, die er der Anonymität wegen oft aufführt) sehr häufig aus dem übertriebenen Ausdruck eines Gegensatzes, der gar nicht als Ver-

meinung, sondern nur als teilweise Einschränkung zu verstehen ist.

Die gleiche Eigenschaft macht diejenigen Produkte Lamettries so besonders widerwärtig, in denen er eine gewissermaßen poetische Verherrlichung der Wollust gesucht hat. Schiller sagt von den Freiheiten der Poesie gegenüber den Gesetzen des Anstandes: „nur die Natur kann sie rechtfertigen" und „nur die schöne Natur kann sie rechtfertigen". In beiden Beziehungen sind durch die bloße Anlegung dieses Maßstabes Lamettries „volupté" und „l'art de jouir" als Literaturprodukte aufs schärfste gerichtet. Ueberweg sagt mit Recht von diesen Werken, daß sie „in einer noch mehr künstlich überspannten als frivolen Weise" den sinnlichen Genuß zu rechtfertigen suchen.[80]) Ob auch der Mensch in sittlicher Hinsicht schärfer zu beurteilen ist, wenn er dergleichen einem Prinzip zuliebe erkünstelt, als wenn es mit natürlichem Behagen aus seiner Feder strömt, lassen wir dahingestellt.

Auf alle Fälle brauchen wir es Friedrich dem Großen nicht so sehr zu verübeln, daß er sich dieses Mannes annahm und ihn, als ihm selbst in Holland der Aufenthalt verboten wurde, nach Berlin berufen ließ, wo er Vorleser des Königs wurde, eine Stelle an der Akademie erhielt und seine ärztliche Praxis wieder aufnahm. Der „Ruf eines Philosophen und eines Unglücklichen", sagt der König in seinem éloge, „genügten, um Herrn Lamettrie ein Asyl in Preußen zu verschaffen". Er ließ also den „Homme machine" und die „Naturgeschichte der Seele" als Philosophie gelten. Wenn er selbst später sich über Lamettries Werke sehr geringschätzig äußerte, so hat er dabei ohne Zweifel hauptsächlich jene eben erwähnten Produkte im Auge; seinen persönlichen Charakter beurteilte der König nicht nur in jener offiziellen Gedächtnisrede, sondern auch in vertraulichen Äußerungen durchaus günstig. Dies fällt um so mehr ins Gewicht, da Lamettrie, wie wir wissen, sich am Hofe viele Freiheiten herausnahm und sich in Gesellschaft des Königs sehr ungezwungen gehen ließ.

Am meisten hat Lamettrie seiner Sache durch seinen Tod geschadet. Hätte der neue Materialismus nur Vertreter gehabt wie Gassendi, Hobbes, Toland, Diderot, Grimm und Holbach, so würde den Fanatikern, die so gern ihre Urteile auf verschwindende Einzelheiten begründen, eine erwünschte Gelegenheit zu Verdammungsurteilen über den Materialismus entgangen sein. Kaum war Lamettrie seines neuen Glückes am Hofe Friedrichs des Großen einige Jahre froh geworden, als der französische Gesandte Tirconnel, den jener von einer schweren Krankheit glücklich geheilt hatte, ein Genesungsfest veranstaltete, welches den leichtsinnigen Arzt ins Grab stürzte. Er soll in prahlerischer Schaustellung seiner Genußfähigkeit und wohl auch im Trotz auf seine Gesundheit eine ganze Trüffelpastete verzehrt haben, worauf er sofort unwohl wurde und im Hause des Gesandten an einem hitzigen Fieber unter heftigem Delirium starb. Dieser Fall machte um so größeres Aufsehen, als damals gerade auch die Euthanasie der Atheisten zu den lebhaft besprochenen Zeitfragen gehörte. Im Jahre 1712 war ein französisches Werk erschienen, als dessen Hauptverfasser man Deslandes angibt, in dem ein Verzeichnis der großen Männer gegeben wird, die unter Scherzen gestorben sind. Das Buch war 1747 in deutscher Übersetzung erschienen und stand in frischem Angedenken. So mangelhaft es war, so erhielt es doch eine gewisse Bedeutung durch seine Opposition gegen die gewöhnliche orthodoxe Lehre, welche nur den Tod in Verzweiflung oder im Frieden mit der Kirche anerkennt. Wie man darüber hin und her disputierte, ob ein Atheist sittlich leben könne und ob also — nach Bayles Hypothese — ein Staat von Atheisten möglich sei, so stritt man auch über die Frage, ob ein Atheist ruhig sterben könne. Ganz entgegen der Logik, welche die einzige negative Instanz, wo es sich um die Bildung eines allgemeinen Satzes handelt, über eine ganze Reihe positiver stellt, pflegt das Vorurteil in solchen Fällen einen einzigen seiner Behauptung günstigen Fall mehr zu beachten, als alle ungünstigen. Lamettries Hinscheiden im

Fieberdelirium infolge des Verschlingens einer großen Trüffelpastete ist aber ein Gegenstand, der geeignet ist, den engen Horizont eines Fanatikers so vollständig auszufüllen, daß keine andre Vorstellung mehr Platz hat. Übrigens ist die ganze Geschichte, welche so viel Aufsehen gemacht hat, was die Hauptsache betrifft, nämlich die eigentliche Todesursache, noch nicht einmal über den Zweifel erhaben. Friedrich der Große sagt in der Gedächtnisrede über seinen Tod nur: „Herr Lamettrie starb im Hause des Mylord Tirconnel, des französischen Bevollmächtigten, dem er das Leben wieder gegeben hatte. Es scheint, daß die Krankheit, wohl wissend, mit wem sie es zu tun hatte, die Geschicklichkeit besaß, ihn zuerst beim Gehirn anzupacken, um ihn desto sicherer umzubringen. Er zog sich ein hitziges Fieber mit heftigem Delirium zu. Der Kranke war gezwungen, zu der Wissenschaft seiner Kollegen seine Zuflucht zu nehmen, und er fand darin nicht die Hilfe, welche er so oft, sowohl für sich als für das Publikum, in seinen eignen Kenntnissen gefunden hatte." Ganz anders freilich äußert sich der König in einem vertraulichen Briefe an seine Schwester, die Markgräfin von Bayreuth.[81]) Hier wird erwähnt, daß sich Lamettrie durch Verzehren einer Fasanpastete eine Indigestion zugezogen habe. Als eigentliche Todesursache scheint jedoch der König einen Aderlaß zu betrachten, den Lamettrie sich selbst verordnete, um den deutschen Ärzten, mit denen er über diesen Punkt im Streite lag, die Zweckmäßigkeit des Aderlasses in diesem Falle zu beweisen.

III. Das System der Natur.

Wenn es in unserm Plane läge, den einzelnen Verzweigungen materialistischer Weltanschauung durch alle Windungen zu folgen, die größere oder geringere Konsequenz der Denker und Schriftsteller zu prüfen, die bald dem Materialismus nur

gelegentlich huldigen, bald sich in langsamer Entwicklung ihm mehr und mehr nähern, bald endlich entschieden materialistische Gesinnungen nur gleichsam wider Willen verraten: so würde keine Epoche uns einen so reichen Stoff bieten, als die zweite Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts, und kein Land würde in unsrer Darstellung einen breiteren Raum einnehmen, als Frankreich. Da ist vor allen Diderot, der Mann voll Geist und Feuer, der so oft als Haupt und Heerführer der Materialisten genannt wird, während er doch nicht nur einen langen Entwicklungsgang brauchte, bevor er zu einem Standpunkte gelangte, den man wirklich als Materialismus bezeichnen kann, sondern auch bis zum letzten Augenblick in einer Gärung blieb, die ihn nicht zur Abrundung und Klärung seiner Ansichten gelangen ließ. Diese edle Natur, welche alle Tugenden und Fehler des Idealisten in sich hegte, vor allen Dingen den Eifer für das Wohl des Menschen, aufopfernde Freundesliebe und einen unerschütterlichen Glauben an das Gute, Schöne und Wahre und an die Vervollkommnung der Welt, wurde, wie wir schon oben gezeigt haben, durch den Strom der Zeit gleichsam wider Willen dem Materialismus entgegengetrieben. Diderots Freund und Arbeitsgenosse, D'Alembert, war dagegen schon weit über den Materialismus hinaus, indem er sich „versucht fühlte zu meinen, daß alles, was wir sehen, nur Sinneserscheinung sei; daß es nichts außer uns gibt, was dem, was wir zu sehen glauben, entspricht." Er hätte für Frankreich werden können, was Kant für die Weltgeschichte geworden ist, wenn er diesen Gedanken festgehalten und nur einigermaßen über das Niveau einer skeptischen Anwandlung erhoben hätte. So aber ist er nicht einmal der „Protagoras" geworden, zu dem ihn Voltaires Scherz zu machen suchte. Der rücksichtsvolle und zurückhaltende Buffon, der verschlossene und diplomatische Grimm, der eitle und oberflächliche Helvetius: sie alle stehen dem Materialismus nahe, ohne uns jene festen Gesichtspunkte und jene folgerichtige Durchführung eines Grundgedankens darzubieten, durch welche

Lamettrie bei aller Frivolität des Ausdrucks sich auszeichnete. Wir müßten Buffon als Naturforscher erwähnen, und vor allen Dingen auch auf Cabanis, den Vater der materialistischen Physiologie, hier näher eingehen, wenn es nicht unser Endzweck mit sich brächte, rasch den entscheidenden Boden zu betreten und der geschichtlichen Darlegung der Grundfragen, um die es sich handelt, erst später einen Blick in die speziellen Wissenschaften folgen zu lassen. So scheint es berechtigt, wenn wir gerade jene Periode zwischen dem Erscheinen des homme machine und des système de la nature, welche dem Literarhistoriker eine so reiche Ausbeute gewährt, nur beiläufig berühren und sofort zu dem Werke übergehen, welches man oft als den Kodex oder als die Bibel des gesamten Materialismus bezeichnet hat.

Das System der Natur mit seiner geraden, ehrlichen Sprache, seinem fast deutschen Gedankengang und seiner doktrinären Ausführlichkeit gab auf einmal das klare Resultat aller jener geistreich gärenden Zeitgedanken, und dies Resultat in seiner starren Geschlossenheit stieß selbst diejenigen zurück, welche zu seiner Erzielung am meisten beigetragen hatten. Lamettrie hatte hauptsächlich Deutschland erschreckt. Das System der Natur erschreckte Frankreich. Wirkte dort die Frivolität mit, die dem Deutschen in innerster Seele zuwider ist, so hatte hier der lehrhafte Ernst des Buches gewiß seinen Anteil an der Entrüstung, der es begegnete. Einen großen Unterschied aber machte die Zeit des Erscheinens im Verhältnis zu dem ganzen Stand der Geistestätigkeit beider Nationen. Frankreich näherte sich der Revolution, während man in Deutschland der Blütezeit der Literatur und Philosophie entgegenging. Im System der Natur finden wir schon den schneidenden Luftzug der Revolution.

Es war im Jahre 1770, als das Werk unter dem Titel: Système de la nature, ou des lois du monde physique et du monde moral, angeblich in London, in Wirklichkeit aber in Amsterdam erschien. Es trug den Namen des seit

zehn Jahren verstorbenen Mirabaud, und zum Überflusse noch eine kurze Skizze über das Leben und die Schriften dieses Mannes, welcher Sekretär der Akademie gewesen war. Niemand glaubte an diese Autorschaft; aber merkwürdigerweise erriet auch niemand den wahren Ursprung des Buches, obwohl es aus dem eigentlichen Mittelpunkt des materialistischen Heerlagers hervorgegangen war und im Grunde nur ein Glied in einer langen Kette schriftstellerischer Erzeugnisse eines ebenso originellen als bedeutenden Mannes bildete.

Paul Heinrich Dietrich von Holbach, ein reicher deutscher Baron, zu Heidelsheim in der Pfalz 1723 geboren, war schon in früher Jugend nach Paris gekommen und hatte gleich seinem Landsmanne Grimm, mit dem er eng befreundet war, sich ganz in die französische Nationalität hineingelebt. Betrachtet man den Einfluß, den diese beiden Männer auf ihre Umgebung ausübten, und vergleicht man die Charaktere des heiteren und geistreichen Kreises, der sich um Holbachs gastlichen Herd zu versammeln pflegte, so sieht man leicht, daß den beiden Deutschen in den philosophischen Fragen, die hier erörtert wurden, eine tonangebende Rolle von Haus aus zuzuschreiben ist. Still, zäh und unverwandt, wie selbstbewußte Steuerleute, sitzen sie in diesem Strudel aufbrausender Talente. Mit der Rolle der Beobachter verbinden sie, jeder in seiner Weise, einen tiefgreifenden Einfluß, der um so unwiderstehlicher ist, je unmerklicher er sich vollzieht. Holbach insbesondere schien fast nur der ewig gutmütige und freigebige maître d'hôtel der philosophischen Kreise, von dessen Humor und Herzensgüte jeder eingenommen wurde, dessen Wohltätigkeit, dessen häusliche und gesellschaftliche Tugenden, dessen bescheidenen, schlichten Sinn inmitten des Überflusses man um so freier bewunderte, je mehr jedes Talent in seiner Nähe die vollste Anerkennung fand, ohne daß Holbach selbst auf irgendeine andre Rolle als auf die des liebenswürdigen Wirtes Anspruch gemacht hätte. In dieser Bescheidenheit des Mannes liegt auch eigentlich der wesentlichste Grund der Tat-

sache, daß man sich so schwer entschließen konnte, Holbach selbst als den Verfasser des Buches, welches die gebildete Welt in Aufruhr versetzte, zu betrachten. Selbst als es längst feststand, daß das Werk aus seinem engern Kreise hervorgegangen sei, wollte man die eigentliche Autorschaft noch bald dem Mathematiker Lagrange zuschreiben, der als Hauslehrer in Holbachs Familie gewirkt hatte, bald Diderot, bald einer systematischen Vereinigung mehrerer Kräfte. Es ist jetzt keinem Zweifel mehr unterworfen, daß Holbach der wahre Verfasser ist, obwohl bei der Ausführung einzelner Abschnitte auch Lagrange, der Fachmann, Diderot, der Meister des Stils, und Naigeon, ein literarischer Gehilfe Diderots und Holbachs, beteiligt waren.[82]) Holbach war nicht nur der eigentliche Verfasser des Ganzen, sondern namentlich auch der systematische Kopf, der die Arbeit beherrschte und die Richtung angab. Auch besaß Holbach keineswegs bloß seine Tendenz, sondern er beherrschte eine reiche Fülle naturwissenschaftlicher Kenntnisse. Er hatte namentlich auch Chemie studiert, Artikel aus diesem Fach für die Enzyklopädie geliefert und mehrere chemische Werke aus dem Deutschen ins Französische übersetzt. „Es verhielt sich mit seiner Gelehrsamkeit," schreibt Grimm, „wie mit seinem Vermögen. Nie hätte man es geahnt, hätte er es verbergen können, ohne seinem eignen Genuß und besonders dem Genuß seiner Freunde zu schaden."

Holbachs übrige Schriften,[83]) deren eine große Reihe ist, behandeln größtenteils dieselben Fragen wie das System der Natur; zum Teil, wie in der Schrift: Le bon sens, ou Idées naturelles opposées aux Idées surnaturelles (1772), in populärer Form und mit der bestimmten Absicht, auf die Massen zu wirken. Auch die politische Richtung Holbach war klarer und bestimmter als die der meisten seiner französischen Genossen, obwohl er sich nicht für eine bestimmte Staatsform entscheidet. Die unklare Schwärmerei für die auf so ganz unübertragbaren Verhältnissen ruhenden Einrichtungen Englands teilt er nicht. Mit ruhiger, leidenschaftsloser Gewalt

entwickelt er das Recht der Völker auf Selbstbestimmung, die Verpflichtung aller Obrigkeiten, sich diesem Recht zu beugen und dem Lebenszweck der Nationen zu dienen, das Verbrecherische jeder gegen die Volkssouveränität gerichteten Anmaßung und die Nichtigkeit aller Verträge, Gesetze und Rechtsformen, welche solche verbrecherischen Anmaßungen einzelner zu stützen suchen. Das Recht der Völker auf Revolution in entarteten Zuständen gilt ihm wie ein Axiom, und hierin traf er genau den Nagel auf den Kopf.

Holbachs Ethik ist ernst und rein, obwohl er nicht über den Begriff der Glückseligkeit hinausgeht. Es fehlt ihr die Innigkeit und der poetische Hauch, welcher Epikurs Lehre von der Harmonie des Gemütslebens beseelt; dagegen nimmt sie einen bedeutenden Anlauf dazu, den Standpunkt des Individuums zu überwinden und die Tugenden vom Standpunkte des Staates und der Gesellschaft zu begründen. Wo wir im System der Natur eine frivole Wendung zu finden meinen, da liegt nicht sowohl das oberflächliche und leichtfertige Spielen mit dem Sittlichen selbst zugrunde — und das wäre doch eigentlich das Frivole, — als vielmehr die völlige Verkennung des sittlichen und ideellen Gehaltes der überlieferten Institutionen, insbesondere der Kirche und des Offenbarungsglaubens. Folgt diese Verkennung schon aus dem unhistorischen Sinn des achtzehnten Jahrhunderts, so ist sie doch doppelt begreiflich unter einer Nation, welche, wie die französische damals, keine eigentliche Poesie hat; denn aus diesem Lebensquell sprudelt alles hervor, was eine tief im Wesen des Menschen begründete Kraft des Daseins und des Schaffens hat, ohne auf die verstandesmäßige Rechtfertigung zu warten. So ist denn auch in Goethes berühmtem Urteil über das System der Natur die tiefste Kritik mit der größten Ungerechtigkeit in naiver Selbstgewißheit des eignen Tuns und Schaffens zu einer großartigen Opposition des jugendfrischen deutschen Geisteslebens gegen die scheinbare „Greisenheit" Frankreichs verschmolzen.

Das System der Natur zerfällt in zwei Teile, von denen

der erste die allgemeinen Grundlagen und die Anthropologie enthält, der zweite — sofern dieser Ausdruck noch anwendbar ist — die Theologie. Gleich in der Vorrede zeigt sich, daß das Streben, für die Glückseligkeit der Menschheit zu wirken, der wahre Ausgangspunkt des Verfassers ist.

„Der Mensch ist unglücklich," beginnt die Vorrede, „bloß weil er die Natur mißkennt. Sein Geist ist so von Vorurteilen angesteckt, daß man glauben sollte, er sei für immer zum Irrtum verdammt; die Fesseln des Wahns, mit denen man von der Kindheit an ihn umschlingt, sind so mit ihm verwachsen, daß man sie nur mit der größten Mühe ihm wieder nehmen kann." Zu seinem Unglück strebt er sich über die sichtbare Welt zu erheben, und stets belehren ihn schmerzliche Erfahrungen über die Nichtigkeit seines Beginnens. Der Mensch verachtete das Studium der Natur, um Phantomen nachzujagen, die gleich Irrlichtern ihn blendeten und ihn ablenkten von dem einfachen Pfade der Wahrheit, ohne den er nicht zum Glücke gelangen kann. Es ist daher Zeit, in der Natur die Heilmittel gegen die Übel zu suchen, in welche die Schwärmerei uns gestürzt hatte. — Es gibt nur eine Wahrheit und sie kann niemals schaden. — Vom Irrtum stammen die schmählichen Fesseln, mit denen Tyrannen und Priester allerwärts die Nationen zu fesseln vermochten; vom Irrtum stammte die Sklaverei, der die Nationen erlegen sind; vom Irrtum die Schrecken der Religion, die bewirkten, daß die Menschen in Furcht verdumpften oder in Fanatismus sich würgten für Chimären. Vom Irrtum stammt der eingewurzelte Haß und die grausamen Verfolgungen, das beständige Blutvergießen und die empörenden Tragödien, deren Schauplatz die Erde werden mußte im Namen der Interessen des Himmels.

Versuchen wir daher die Nebel der Vorurteile zu verscheuchen und dem Menschen Mut und Achtung vor seiner Vernunft einzuflößen! Wer auf jene Träumereien nicht verzichten kann, möge wenigstens andern verstatten, sich ihre

Ansichten auf ihre Weise zu bilden und sich überzeugen, daß es für die Erdenbewohner hauptsächlich darauf ankomme, gerecht, wohltätig und friedsam zu sein.

Fünf Kapitel behandeln die allgemeine Grundlage der Naturbetrachtung. Die Natur, die Bewegung, der Stoff, die Gesetzmäßigkeit alles Geschehens und das Wesen der Ordnung und des Zufalls sind die Gegenstände, an deren Untersuchung Holbach seine Fundamentalsätze anknüpft. Unter diesen Kapiteln ist es besonders das letzte, welches durch seine schroffe Beseitigung jedes Restes von Theologie die Deisten von den Materialisten für immer trennte, und welches namentlich auch Voltaire zu heftigen Angriffen gegen das System der Natur veranlaßte. —

Die Natur ist das große Ganze, dessen Teil der Mensch ist, und unter dessen Einflüssen er steht. Wesen, die man jenseits der Natur setzt, sind jederzeit Geschöpfe der Einbildungskraft, von deren Wesen wir uns ebensowenig eine Vorstellung machen können, als von ihrem Aufenthaltsort und ihrer Handlungsweise. Es gibt nichts und kann nichts geben jenseits des Kreises, der alle Wesen einschließt. Der Mensch ist ein physisches Wesen und seine moralische Existenz ist nur eine besondere Seite der physischen, ein gewisser, aus seiner eigentümlichen Organisation abgeleiteter Modus des Handelns.

Alles, was der menschliche Geist zur Verbesserung unsrer Lage ersonnen hat, war nur eine Folge der Wechselwirkung zwischen den in ihn gelegten Trieben und der umgebenden Natur. Auch das Tier schreitet von einfachen Bedürfnissen und Formen zu immer zusammengesetzteren fort; ähnlich die Pflanze. Unmerklich wächst die Aloe durch eine Reihe von Jahren, bis sie endlich die Blüten treibt, welche ein Vorbote ihres nahen Todes sind. Der Mensch als physisches Wesen handelt nach wahrnehmbaren sinnlichen Einflüssen; als moralisches Wesen nach Einflüssen, welche unsre Vorurteile uns nicht erkennen lassen. Bildung ist Entwicklung; wie denn

schon Cicero sagt: „Est autem virtus nihil aliud quam in se perfecta et ad summum perducta natura.“ An all unsern ungenügenden Begriffen ist Mangel an Erfahrung schuld, und jeder Irrtum ist mit Schaden verknüpft. Aus Mangel an Kenntnis der Natur hat der Mensch sich Gottheiten gebildet, die alleiniger Gegenstand seiner Hoffnungen und Befürchtungen wurden, ohne zu bedenken, daß die Natur weder Haß noch Liebe kennt und fort und fort, bald Wohl bald Wehe bereitend, nach unwandelbaren Gesetzen wirkt. Die Welt zeigt uns allenthalben nichts als Materie und Bewegung. Sie ist eine unendliche Kette von Ursachen und Wirkungen; die mannigfaltigsten Stoffe stehen in beständiger Wechselwirkung, und ihre verschiedenen Eigenschaften und Zusammensetzungen bilden für uns das Wesen der Einzeldinge. Die Natur im weiteren Sinne ist also die Zusammenfassung der verschiedenen Stoffe in allen Einzeldingen überhaupt; im engern Sinne ist die Natur eines Dinges die Zusammenfassung seiner Eigenschaften und Wirkungsformen. Wenn daher gesagt wird, die Natur bringe eine Wirkung hervor, so soll damit nicht die Natur als Abstraktum personifiziert werden, sondern es soll nur gesagt sein, daß die betreffende Wirkung ein notwendiges Resultat der Eigenschaften eines der Wesen ist, die das große Ganze bilden, welches wir sehen.

In der Lehre von der Bewegung steht Holbach ganz auf der Basis, welche Toland in der Abhandlung, die wir oben erwähnten, gelegt hat. Er definiert die Bewegung zwar schlecht,[84]) aber er behandelt sie einseitig und gründlich, jedoch ohne jedes Eingehen auf die mathematischen Theorien, wie denn überhaupt in dem ganzen Werk, gemäß seiner praktischen Absicht, das Positive und Spezielle vor Betrachtungen und Abstraktion zurücktritt. —

Jedes Ding ist vermöge seiner eigentümlichen Natur auch zu gewissen Bewegungen fähig. So sind unsre Sinne fähig, Eindrücke von gewissen Objekten zu empfangen. Von keinem Körper können wir etwas wissen, wenn er nicht direkt oder

indirekt eine Veränderung in uns hervorbringt. Alle Bewegung, die wir wahrnehmen, versetzt entweder einen ganzen Körper an einen andern Ort, oder sie findet zwischen den kleinsten Teilchen desselben Körpers statt und bringt Störungen oder Veränderungen hervor, die wir erst an den veränderten Eigenschaften des Körpers bemerken. Bewegungen solcher Art liegen auch dem Wachsen der Pflanzen und Tiere und der intellektuellen Erregung des Menschen zugrunde.

Übertragen heißen die Bewegungen, wenn sie von außen einem Körper aufgenötigt werden; selbständig, wenn die Ursache der Bewegung in dem Körper selbst ist. Hierher rechnet man beim Menschen Gehen, Sprechen, Denken, obwohl wir bei genauerer Betrachtung finden können, daß es nach strengen Begriffen keine selbständigen Bewegungen gibt. — Der menschliche Wille wird durch äußere Ursachen bestimmt.

Die Mitteilung der Bewegung von einem Körper auf den andern ist nach notwendigen Gesetzen geregelt. Alles im Universum ist beständig in Bewegung, und jede Ruhe ist nur scheinbar.[85]) Selbst das, was die Physiker „nisus“ genannt haben, ist nur durch Bewegung zu erklären. Wenn ein 500 Pfund schwerer Stein auf der Erde ruht, so drückt er jeden Augenblick mit seinem ganzen Gewicht und empfängt einen Gegendruck der Erde. Man dürfte nur die Hand dazwischen legen, um zu sehen, wie der Stein Kraft genug entwickelt, um sie zu zerquetschen, trotz seiner scheinbaren Ruhe. Aktion ist nie ohne Reaktion. Die sogenannten toten und die lebendigen Kräfte sind daher von derselben Art und entwickeln sich nur unter verschiedenen Umständen. Auch die dauerhaftesten Körper sind beständigen Veränderungen unterworfen. Die Materie und die Bewegung ist ewig, und die Schöpfung aus Nichts ist ein leeres Wort. Zu dem Ursprung der Dinge zurückgehen wollen, heißt nur die Schwierigkeiten hinausschieben und sie der Prüfung unsrer Sinne entziehen. —

Was die Materie betrifft, so ist Holbach kein strenger Atomist. Er nimmt zwar elementare Teilchen an, erklärt

jedoch das Wesen der Stoffe für unbekannt. Wir kennen nur einige ihrer Eigenschaften. Alle Modifikationen der Materie sind Folge von Bewegung; diese verwandelt die Gestalt der Dinge, löst ihre Bestandteile auf und nötigt dieselben, zur Entstehung oder Erhaltung von Wesen ganz andrer Art beizutragen.

Zwischen den sogenannten drei Reichen der Natur findet ein beständiger Austausch und Kreislauf der Teile der Materie statt. Das Tier erwirbt neue Kräfte durch Verzehrung von Pflanzen oder andern Tieren; Luft, Wasser, Erde und Feuer dienen zu seiner Erhaltung. Dieselben Elemente aber unter andern Formen der Verbindung werden die Ursache seiner Auflösung, und alsdann werden dieselben Bestandteile in neue Bildungen verarbeitet oder wirken zu neuen Zerstörungen.

„Das ist der unwandelbare Gang der Natur; das ist der ewige Kreislauf, den alles beschreiben muß, was existiert. In dieser Weise läßt die Bewegung die Teile des Universums entstehen, erhält sie eine Weile und zerstört sie allmählich, die einen durch die andern; während die Summe des Vorhandenen immer dieselbe bleibt. Die Natur erzeugt durch ihre verbindende Tätigkeit die Sonnen, welche in den Mittelpunkt ebensovieler Systeme treten; sie erzeugt die Planeten, die durch ihr eignes Wesen gravitieren und ihre Bahnen um die Sonne beschreiben. Ganz allmählich verändert die Bewegung die einen wie die andern, und sie wird vielleicht eines Tages die Teilchen wieder zerstreuen, aus denen sie die wunderbaren Massen gebildet hat, welche der Mensch während der kurzen Spanne seines Daseins nur im Vorübergehen erblickt.“[86])

Während übrigens Holbach so in den allgemeinen Sätzen ganz mit dem heutigen Materialismus übereinstimmt, steht er — ein Beweis, wie fern diese Abstraktionen von der eigentlichen Bahn der Naturwissenschaft lagen — in seinen Ansichten vom Stoffwechsel noch ganz auf dem Boden der alten Zeit. Ihm ist noch das Feuer das Lebensprinzip der Dinge. Wie bei Epikur, wie bei Lucrez und Gassendi sind auch bei

ihm die Teilchen feuriger Natur bei allen Vorgängen des Lebens im Spiel und bringen, bald sichtbar, bald unter der übrigen Materie verborgen, eine Fülle von Erscheinungen hervor. Vier Jahre nachdem das System der Natur erschien, entdeckte Priestley den Sauerstoff, und während Holbach noch schrieb oder mit seinen Freunden seine Grundsätze erörterte, arbeitete Lavoisier schon an jener großartigen Reihe von Versuchen, denen wir die wahre Lehre von der Verbrennung und damit eine ganz neue Grundlage jener Wissenschaft verdanken, welche auch Holbach studiert hatte. Dieser begnügte sich, wie Epikur, mit den logischen und sittlichen Resultaten der bisherigen Forschung; jener war von einer wissenschaftlichen Idee ergriffen, der er sein Leben widmete.

In der Lehre von der Gesetzmäßigkeit alles Geschehens geht Holbach auf die Grundkräfte der Natur zurück. Attraktion und Repulsion sind die Kräfte, von welchen alle Verbindung und Trennung der Teilchen in den Körpern herrührt; sie verhalten sich, wie schon Empedokles einsah, wie Liebe und Haß in der moralischen Welt. Auch diese Verbindung und Trennung ist nach strengsten Gesetzen geregelt. Manche Körper, die an und für sich keine Vereinigung zulassen, können durch vermittelnde Körper dazu gebracht werden. — Sein heißt nichts, als sich auf eine individuelle Art bewegen; sich erhalten heißt solche Bewegungen mitteilen oder empfangen, welche die Fortführung individueller Existenz bedingen. Der Stein leistet der Zerstörung Widerstand durch das bloße Zusammenhalten seiner Teile; die organisierten Wesen durch komplizierte Mittel. Den Trieb der Erhaltung nennt die Physik Beharrungsvermögen, die Moral Selbstliebe.

Zwischen Ursache und Wirkung waltet die Notwendigkeit in der moralischen wie in der physischen Welt. Staub- und Wasserteilchen bei Sturm und Wirbelwind bewegen sich mit derselben Notwendigkeit, wie ein einzelnes Individuum in den stürmischen Bewegungen einer Revolution.

„In den schrecklichen Erschütterungen, welche bisweilen die

politischen Gesellschaften ergreifen und nicht selten den Umsturz eines Reiches herbeiführen, gibt es keine einzige Handlung, kein Wort, keinen Gedanken, keine Willenserregung, keine Leidenschaft in den Handelnden, die als Zerstörer oder als Schlachtopfer an der Revolution beteiligt sind, welche nicht notwendig ist, welche nicht wirkt, wie sie wirken muß, welche nicht unfehlbar die Folgen zustande bringt, die sie nach der Stellung, welche die Handelnden in diesem moralischen Wirbelsturm einnehmen, zustande bringen muß. Dies würde einer Intelligenz offenbar sein, welche imstande wäre, jede Wirkung und Gegenwirkung aufzufassen und zu würdigen, welche in Geist und Körper der Beteiligten vorgeht." [87])

Holbach starb den 21. Juni 1789; wenige Tage, nachdem sich die Abgeordneten des dritten Standes als Nationalversammlung konstituiert hatten. Die Revolution, welche seinen Freund Grimm wieder nach Deutschland verschlug und Lagrange oft genug in Lebensgefahr brachte, trat auf die Schwelle der Wirklichkeit, als der Mann verschied, der ihr so mächtig vorgearbeitet hatte, indem er sie als ein notwendiges Naturereignis betrachten lehrte.

Von besonderer Wichtigkeit ist endlich das Kapitel von der Ordnung, gegen welches Voltaire seinen ersten erbitterten Angriff richtete.[88]) Voltaire ist hier, wie so oft, der Vertreter des gemeinen Menschenverstandes, der mit seinen verschwommenen Gefühlsurteilen und Verstandsdeklamationen gegenüber einer philosophischen Betrachtungsweise, und wäre es die niedrigste, ganz und gar bedeutungslos ist. Dennoch wird es dem Zweck unsrer Schrift entsprechend sein, hier einmal Gründe und Gegengründe gegeneinander abzuwägen, um zu sehen, daß es ganz andrer Mittel bedarf, um über den Materialismus hinaus zu gelangen, als sie selbst dem gewandten und scharfsinnigen Voltaire zu Gebote standen.

Ursprünglich, sagt das System der Natur, bedeutete das Wort Ordnung nur die Art und Weise, ein Ganzes, dessen Seins- und Wirkungsformen mit den unsrigen eine gewisse

Übereinstimmung darbieten, in seinen einzelnen Beziehungen mit Leichtigkeit aufzufassen. (Man bemerkt den bekannten Zeitfehler, wonach der strengere Begriff als der ursprüngliche genommen wird, während er in Wahrheit sich erst sehr spät entwickelt.) Dann hat der Mensch seine eigentümliche Anschauungsweise auf die Außenwelt übertragen. Da aber in der Welt alles gleich notwendig ist, so kann es auch in der Natur nirgendwo einen Unterschied zwischen Ordnung und Unordnung geben. Beide Begriffe gehören nur unserm Verstande an; es entspricht ihnen, wie allen metaphysischen Begriffen, nichts außer uns. Will man jene Begriffe doch auf die Natur anwenden, so kann man unter Ordnung nichts andres verstehen als die regelmäßige Folge von Erscheinungen, welche von unabänderlichen Naturgesetzen herbeigeführt wird; die Unordnung dagegen bleibt ein relativer Begriff, welcher nur diejenigen Erscheinungen befaßt, durch die ein einzelnes Wesen in der Form seines Daseins gestört wird, während doch eine Störung, vom Standpunkte des großen Ganzen betrachtet, gar nicht vorhanden ist. Ordnung und Unordnung der Natur gibt es nicht. Wir finden Ordnung in allem, was unserm Wesen konform ist; Unordnung in allem, was ihm zuwider ist. Es ergibt sich aus dieser Anschauung unmittelbar, daß es auch in der Natur keinerlei Wunder geben kann. Ebenso schöpfen wir auch den Begriff einer nach Zwecken verfahrenden Intelligenz und seinen Gegensatz, den Begriff des Zufalls, lediglich aus uns. Das Ganze kann keinen Zweck haben, weil es außer ihm nichts gibt, wonach es streben könnte. Wir fassen solche Ursachen als intelligente auf, welche nach unsrer Art wirken, und sehen die Wirkungsweise andrer als ein Spiel des blinden Zufalls an. Und doch hat das Wort Zufall nur einen Sinn im Gegensatz gegen jene Intelligenz, deren Begriff wir nur aus uns geschöpft haben. Es gibt aber keine blind wirkenden Ursachen, sondern wir selbst sind blind, indem wir die Kräfte und Gesetze der Natur verkennen, deren Wirkung wir dem Zufall beimessen.

Hier finden wir das System der Natur ganz in den Bahnen, welche Hobbes durch seinen energischen Nominalismus gebrochen hat. Es ist selbstverständlich, daß auch die Begriffe von gut und böse, obwohl Holbach dies auszuführen vermieden hat, in derselben Weise als bloß relative und menschlich subjektive gelten müssen, wie die der Ordnung und Unordnung, der Intelligenz und des Zufalls. Von diesem Standpunkte aus ist ein Rückweg nicht mehr möglich, da der Nachweis der Relativität dieser Begriffe und ihrer Begründung in der menschlichen Natur nun einmal der unerläßliche erste Schritt zur geläuterten und vertieften Erkenntnis bleibt; vorwärts hinaus ist freilich die Bahn noch frei. Mitten hindurch durch die Lehre vom Ursprung dieser Begriffe aus der Organisation des Menschen führt der Weg, welcher über die Schranken des Materialismus hinausleitet; gegen jede auf dem Boden des gewöhnlichen Vorurteils wurzelnde Opposition stehen dagegen die Sätze des Systems der Natur unerschütterlich fest! Wir schreiben dem Zufall die Wirkungen zu, deren Verknüpfung mit den Ursachen wir nicht sehen. — Ordnung und Unordnung sind nicht in der Natur. —

Was sagt nun Voltaire dazu? Hören wir seine Worte! Wir werden uns erlauben, im Namen Holbachs zu antworten. —

„Wie? Im Gebiete des Physischen, ist da ein blindgebornes Kind, ein Kind ohne Beine, eine Mißgeburt nicht gegen die Natur des Geschlechtes? Ist es nicht die gewöhnliche Regelmäßigkeit der Natur, welche die Ordnung bildet und die Unregelmäßigkeit, welche die Unordnung ist? Ist nicht ein Kind, dem die Natur den Hunger gegeben und die Speiseröhre verschlossen hat, eine gewaltige Störung und eine tödliche Unordnung? Die Entleerungen aller Art sind notwendig, und doch entbehren die Ausführungswege oft der Öffnung, so daß man die Heilkunst anwenden muß. Diese Unordnung hat ohne Zweifel ihre Ursache: keine Wirkung ohne Ursache; aber diese Wirkung ist doch eine große Störung der Ordnung."

Allerdings ist nicht zu leugnen, daß nach unsrer unwissenschaftlichen Denkweise des täglichen Lebens die Mißgeburt ein großer Verstoß gegen die Natur des Geschlechtes ist; aber was ist denn diese „Natur des Geschlechtes" anders als ein vom Menschen empirisch gebildeter Begriff, der für die objektive Natur gar keine Verbindlichkeit und gar keine Bedeutung hat? Es ist nicht genug, zuzugeben, daß diese Wirkung, welche uns durch ihre naheliegende Beziehung auf unsre eignen Empfindungen als Störung erscheint, eine Ursache hat; man muß auch zugeben, daß diese Ursache mit allen andern Ursachen des Universums in einem notwendigen und unabänderlichen Zusammenhang steht; und daß also dasselbe große Ganze, in derselben Weise und nach denselben Gesetzen in der Mehrzahl der Fälle die vollständige Organisation erzeugt und in einigen Fällen die unvollständige. Vom Standpunkt des großen Ganzen betrachtet — und auf den hätte sich eben Voltaire versetzen sollen, wenn er nicht ungerecht sein wollte — kann doch unmöglich dasjenige Unordnung sein, was ein Ausfluß seiner ewigen Ordnung, d. h. seines gesetzmäßigen Laufes ist; daß aber den empfindenden, mitleidvollen Menschen dergleichen Erscheinungen den Eindruck der Unordnung, der entsetzlichen Störung machen, hat das System der Natur gar nicht geleugnet. Voltaire hat also nichts bewiesen, als was von vornherein zugegeben war und hat den Kern der Frage mit keiner Silbe berührt. Doch sehen wir, ob er für die moralische Welt mehr beweist!

„Der Mord eines Freundes, eines Bruders, ist das nicht eine entsetzliche Störung im moralischen Gebiet? Die Verleumdungen eines Garasse, eines Tellier, eines Doucin gegen die Jansenisten, und die der Jansenisten gegen die Jesuiten, die Betrügereien eines Patouillet und Paulian, sind das nicht kleine Unordnungen? Die Bartholomäusnacht, die Metzeleien in Irland usw. usw., sind das nicht verfluchte Unordnungen? Diese Verbrechen haben ihre Ursachen in den Leidenschaften, aber ihre Wirkung ist verabscheuungswürdig;

die Ursache ist verhängnisvoll; diese Ursache macht uns schaudern."

Allerdings ist der Mord ein Gegenstand, vor welchem der Mensch schaudert, und den er als eine entsetzliche Störung der sittlichen Weltordnung betrachtet. Allein dessenungeachtet können wir zu der Einsicht gelangen, daß jene Verwirrungen und Leidenschaften, welchen die Verbrechen entspringen, nur notwendige Seiten des menschlichen Tuns und Treibens sind, wie der Schatten neben dem Licht. Wir werden aber diese Notwendigkeit unbedingt zugeben müssen, sobald wir nicht nur mit dem Begriff der Ursache spielen, sondern vielmehr ernsthaft annehmen, daß auch die Handlungen des Menschen untereinander und mit der gesamten Natur der Dinge in einem vollständigen und determinierenden Kausalzusammenhange stehen. Denn dann ist in gleicher Weise auch hier, wie im physischen Gebiet, ein gemeinsames, durch den Kausalzusammenhang in allen seinen Teilen unauflöslich verbundenes Grundwesen da — die Natur selbst, — welches nach ewigen Gesetzen handelt und nach gleicher Ordnung sowohl die Tugend als das Verbrechen hervorbringt, und sowohl das Entsetzen über das Verbrechen, als auch die Einsicht, daß die mit diesem Entsetzen verbundene Vorstellung einer Störung der Weltordnung eine einseitige und unzulängliche menschliche Vorstellung ist.

„Es bleibt nur übrig, den Ursprung dieser Unordnung nachzuweisen, aber sie ist einmal vorhanden."

Der Ursprung liegt eben in der menschlichen Vorstellung; da ist sie allerdings vorhanden; und weiter hat Voltaire auch nichts bewiesen. Der ungenaue und unmethodische Menschenverstand aber, und wenn er dem geistreichsten Manne angehört, hat zu allen Zeiten seine empirischen Vorstellungen mit der Natur der Dinge an sich verwechselt und wird es vermutlich auch ferner tun.

Ohne nun hier schon auf eine tiefere Kritik des Holbachschen Standpunktes einzugehen, die sich im Verlaufe unsrer Arbeit von selbst findet, wollen wir nur darauf hinweisen,

daß die Materialisten gar zu leicht, indem sie die Gesetzmäßigkeit alles Geschehens siegreich verfechten, in diesem Vorstellungskreise mit einer Einseitigkeit verharren, welche die richtige Würdigung des geistigen Lebens, sofern eben bloß menschliche Vorstellungen eine berechtigte Rolle darin spielen, sehr beeinträchtigt. Indem durch den kritischen Verstand den Vorstellungen der Teleologie, der Intelligenz in der Natur, der Ordnung und Störung usw. die vermeintliche Objektivität abgesprochen wird, tritt gar zu leicht die Wirkung ein, daß diese Vorstellungen in ihrem Wert für den Menschen viel zu gering angeschlagen, wo nicht gar wie taube Nüsse weggeworfen werden. Holbach erkennt zwar jenen Vorstellungen als solchen eine gewisse Berechtigung zu: der Mensch mag sich ihrer bedienen, wenn er nur von ihnen frei ist und weiß, daß er es nicht mit äußeren Dingen, sondern mit unzutreffenden Vorstellungen von denselben zu tun hat. Daß aber solche, den Dingen an sich keineswegs entsprechende Vorstellungen in weiten Lebensgebieten nicht nur als bequeme und unschädliche Angewöhnungen der Kindheit zu dulden, sondern daß sie trotz — und vielleicht sogar wegen — ihrer Geburt aus dem Menschengeist zu den edelsten Gütern des Menschen gehören und ihm ein Glück verleihen können, das in dieser Weise durch nichts andres zu ersetzen ist — das sind Gedanken, welche dem Materialisten fern liegen; und zwar liegen sie ihm nicht etwa deshalb fern, weil sie seinem System widersprechen, sondern weil seine durch den Kampf und die Arbeit sich bildende Gedankenrichtung ihn von dieser Seite des menschlichen Lebens ablenkt.

Daher kommt es denn auch, daß der Materialismus nicht nur im Kampf gegen die Religion gefährlicher wird als andre Waffen, sondern daß er sich auch der Poesie und der Kunst mehr oder weniger feindlich zeigt, die doch den Vorteil haben, daß in ihnen das freie Schaffen des menschlichen Geistes im Gegensatz gegen die Wirklichkeit offen eingeräumt wird, während er in den Dogmen der Religionen und in den

Architekturstücken der Metaphysik mit dem falschen Anspruch an Objektivität durch und durch verschmolzen ist.

Die Stellung der Religion und der Metaphysik zum Materialismus hat denn auch noch tiefere Seiten, die sich später finden werden. Für einstweilen möchten wir uns aber bei Gelegenheit des Kapitels von der Ordnung und Unordnung einen Seitenblick auf die Kunst gestatten.

Sind Ordnung und Unordnung nicht in der Natur, so wird auch der Gegensatz des Schönen und des Häßlichen nur in der menschlichen Vorstellung beruhen. Der Materialist wird dadurch allein schon, daß ihm dieser Gedanke beständig gegenwärtig ist, dem Gebiete des Schönen leicht einigermaßen entfremdet; das Gute steht ihm schon näher; das Wahre am nächsten. Soll nun ein Materialist als Kunstrichter auftreten, so wird er notwendig eher als ein Kritiker andrer Richtung dazu neigen, in der Kunst die Naturwahrheit zu betonen, das Ideale aber und das eigentlich Schöne, namentlich da, wo es mit der Naturwahrheit in Konflikt tritt, zu verkennen und gering zu schätzen. So finden wir denn auch Holbach fast ohne Sinn für Poesie und Kunst; wenigstens verrät sich in seinen Schriften nichts davon. Diderot aber, der anfangs wider Willen, später mit außerordentlichem Eifer das Fach der Kunstkritik ergriff, zeigt uns in überraschender Weise die Einwirkung des Materialismus auf die Beurteilung des Schönen.

Sein Versuch über die Malerei ist mit Goethes meisterhaften Anmerkungen in jedermanns Händen. Wie zäh hält da Goethe fest an der idealen Aufgabe der Kunst, während Diderot hartnäckig bemüht ist, den Gedanken der Konsequenz der Natur zum Prinzip der bildenden Künste zu erheben! Ordnung und Unordnung gibt es nicht in der Natur. Ist nicht also vom Standpunkte der Natur (wenn unser Auge nur die feinen Züge konsequenter Durchbildung zu erspähen wüßte!) die Gestalt des Buckligen so gut wie die der Venus? Ist nicht unser Begriff von Schönheit im Grunde nur menschliche Beschränktheit? Indem der Materialismus diese Gedanken

breiter und immer breiter ausspinnt, beeinträchtigt er die reine Freude an der Schönheit und die erhabene Wirkung des Ideals.

Der Umstand, daß Diderot durch seine Naturanlage eigentlich Idealist war und daß wir daher bei ihm auch Äußerungen des entschiedensten Idealismus finden, macht den Einfluß der materialistischen Denkweise, die ihn gleichsam wider Willen mit fortreißt, nur um so klarer. Diderot geht so weit, zu bestreiten, daß das Ideal, „die wahre Linie", durch empirische Zusammensetzung der schönsten Teilformen, welche die Natur bietet, gefunden werden könne. Es entspringt aus dem Geiste des großen Künstlers als ein Vorbild des wahrhaft Schönen, von welchem sich die Natur stets und in allen Teilen im Drange der Notwendigkeit entfernt. Dieser Satz ist so wahr wie die Behauptung, daß die Natur in der Gestalt eines Buckligen oder einer blinden Frau die Konsequenzen des einmal gegebenen Bildungsfehlers bis in die äußerste Fußspitze durchführe, mit einer Feinheit, welcher auch der größte Künstler nicht zu folgen vermag. Unwahr aber ist die Verbindung beider Sätze durch die Bemerkung, daß wir keines Ideals mehr bedürften, daß wir in der unmittelbaren Nachbildung der Natur die höchste Befriedigung finden würden, sobald wir imstande wären, das ganze System jener Konsequenzen zu durchschauen.[89]) Treibt man freilich die Sache auf die Spitze, so läßt sich fragen, ob es für eine absolute Erkenntnis, welche in einem Bruchstück die Beziehungen zum Ganzen erfaßt und für welche also jede Anschauung eine Anschauung des Universums ist — ob es für eine solche Erkenntnis überhaupt noch eine von der Wirklichkeit trennbare Schönheit geben könne. Aber so versteht Diderot die Sache nicht. Sein Satz soll eine praktische Anwendung für den Künstler und Kunstkritiker zulassen. Es soll also auch gesagt werden, daß die Abweichungen von der „wahren Linie" des Ideals in dem Grade zulässig sind, ja sogar gegenüber den bloßen Normalverhältnissen das eigentliche Ideal bilden, in welchem es gelingt, sie in ihrer Einheit und Konsequenz wenigstens für das Gefühl

zur Geltung zu bringen. Damit aber verliert das Ideal seine Selbständigkeit. Das Schöne wird dem Wahren untergeordnet und büßt dadurch seine eigentliche Bedeutung ein.

Wollen wir diesen Fehler vermeiden, so müssen wir vor allen Dingen die ethischen und ästhetischen Ideen selbst als notwendige, nach ewigen Gesetzen entstandene Gebilde der allgemeinen Naturkraft auf dem besonderen Gebiete des Menschengeistes erfassen. Das menschliche Dichten und Trachten erzeugt die Idee der Ordnung, wie es die Idee des Schönen erzeugt. Nun tritt die naturphilosophische Erkenntnis ein und zerstört sie; aber aus den verborgenen Tiefen des Gemütes sprießt sie stets aufs neue hervor. In diesem Kampf der schaffenden Seele mit der erkennenden ist nichts Unnatürlicheres, als in irgendeinem Ringen der Elemente der Natur oder in dem Vernichtungskampfe lebender Wesen, die sich ihrer Existenz wegen gegenseitig befehden. Muß doch, vom abstraktesten Standpunkte aus, auch der Irrtum geleugnet werden, so gut wie die Unordnung. Auch der Irrtum entsteht aus der nach Gesetzen geregelten Wechselwirkung zwischen der Person mit ihren Organen und den Eindrücken der Außenwelt. Der Irrtum ist so gut wie die bessere Erkenntnis eine Art und Weise, in der sich die Dinge der Außenwelt im Bewußtsein des Menschen gleichsam projizieren. Gibt es eine absolute Erkenntnis der Dinge an sich? Der Mensch scheint sie jedenfalls nicht zu haben. Wenn es aber für ihn eine seinem Wesen zusagende höhere Erkenntnisweise gibt, der gegenüber der gewöhnliche Irrtum, obwohl er auch eine gesetzmäßige Erkenntnisweise ist, doch lediglich als Irrtum, d. h. als verwerfliche Abweichung von jener höheren Weise zu bezeichnen ist: soll es dann nicht auch eine im Wesen des Menschen begründete Ordnung geben, die etwas Besseres verdient, als daß man sie mit ihrem Gegensatz, der Unordnung, d. h. eben den abweichenden und der menschlichen Natur schlechthin widerstrebenden Ordnungen, ohne weiteres auf eine und dieselbe Stufe setzt?

So breit und wiederholungsreich auch das System der Natur geschrieben ist, so enthält es doch manche Ausführungen, die teils ihrer Energie und Gesundheit wegen bemerkenswert, teils aber auch besonders geeignet sind, uns die engen Grenzen, in welchen die materialistische Weltanschauung sich bewegt, in ein helles Licht zu setzen.

Während Lamettrie eine boshafte Freude daran hatte, sich für einen Cartesianer auszugeben, und, vielleicht im guten Glauben, die Behauptung aufzustellen, Descartes habe den Menschen mechanisch erklärt und ihm nur der Pfaffen wegen eine überflüssige Seele angehängt, schiebt Holbach umgekehrt die Verantwortung für das Dogma von der Spiritualität der Seele hauptsächlich auf Descartes. „Obgleich man sich schon vor ihm die Seele spiritualistisch vorstellte, so ist er doch der erste, der den Satz aufgestellt hat, daß das Denkende von der Materie verschieden sein muß, woraus er denn ferner schließt, daß das Denkende in uns ein Geist sei, d. h. eine einfache und unteilbare Substanz. Wäre es nicht natürlicher gewesen zu schließen: weil der Mensch, ein stoffliches Wesen, tatsächlich denkt, genießt also auch die Materie die Fähigkeit zu denken?" Nicht besser kommt Leibniz weg mit seiner prästabilierten Harmonie oder gar Malebranche, der Erfinder des Okkasionalismus. Holbach nimmt sich nicht die Mühe, diese Männer eingehend zu widerlegen; er kommt nur immer wieder auf die Abgeschmacktheit ihrer ersten Grundsätze zurück. Von seinem Standpunkte aus nicht ganz mit Unrecht; denn wenn man das Ringen dieser Männer nach einer Gestaltung der in ihnen lebenden Idee nicht zu schätzen weiß, wenn man ihre Systeme rein verstandesmäßig prüft, so kann allerdings kaum ein Ausdruck der Geringschätzung stark genug sein, um die Oberflächlichkeit und Leichtfertigkeit zu bezeichnen, mit welcher jene viel bewunderten Philosophen die Grundlage ihrer Systeme in das reine Nichts hineinstellten. Holbach sieht überall nur den Einfluß der Theologie und verkennt den metaphysischen Produktionstrieb völlig, der doch ebenso tief

in unsrer Natur zu liegen scheint, als beispielsweise der Sinn für Architektur. „Es darf uns nicht überraschen," meint Holbach, „die ebenso scharfsinnigen als unbefriedigenden Hypothesen zu sehen, zu denen die tiefsten Denker der Neuzeit, durch theologische Vorurteile gezwungen, ihre Zuflucht nehmen müssen, so oft sie es versucht haben, die spirituelle Natur der Seele mit der physischen Einwirkung stofflicher Wesen auf diese immaterielle Substanz zu vereinigen und die Rückwirkung der Seele auf diese Wesen, sowie überhaupt ihre Vereinigung mit dem Körper, zu erklären." Nur ein einziger Spiritualist macht ihm zu schaffen, und wir erkennen darin wieder die Fundamentalfrage, welcher unsre ganze Betrachtung uns immer näher führt. Es ist Berkeley, der als Bischof der englischen Kirche gewiß mehr als Descartes und Leibniz von theologischen Vorurteilen geleitet war, der aber gleichwohl auf eine konsequentere und im Prinzip vom Kirchenglauben weiter entfernte Weltanschauung geriet, als diese beiden.

„Was sollen wir von einem Berkeley sagen, der sich Mühe gibt, uns zu beweisen, daß alles in der Welt nur eine chimärische Täuschung ist, und daß das Universum nur in uns selbst und in unsrer Phantasie existiert; der das Dasein aller Dinge zweifelhaft macht mit Hilfe von Sophismen, welche unlösbar sind für alle, die an der Spiritualität der Seele festhalten?" Wie diejenigen, welche nicht gerade auf das Festhalten der immateriellen Seele erpicht sind, mit Berkeley fertig werden sollen, hat Holbach vergessen darzutun, und in einer Anmerkung gesteht er, daß dies extravaganteste System auch am schwersten zu bekämpfen sei.[90]) Der Materialismus nimmt hartnäckig die Welt des Sinnenscheins für die Welt der wirklichen Dinge. Was hat er für Waffen gegen den, der diesen naiven Standpunkt anficht? Sind die Dinge so wie sie scheinen? Sind sie überhaupt? Das sind Fragen, die in der Geschichte der Philosophie ewig wiederkehren, und auf die erst die Gegenwart eine halbwegs genügende Antwort geben kann, die sich denn freilich für keines von beiden Extremen entscheidet.

Vorzügliche und gewiß aufrichtige Sorgfalt wandte Holbach auf die Grundlagen der Ethik. Es wird hier zwar schwerlich ein Gedanke zu finden sein, welcher nicht bei Lamettrie schon anklingt, aber was bei diesem zerstreut, nachlässig hingeworfen und mit frivolen Bemerkungen durchzogen erscheint, das tritt uns hier gereinigt, geordnet und in systematischer Ausführung entgegen, mit strenger Fernhaltung alles Niedrigen und Gemeinen. Wie Epikur setzte auch Holbach den Zweck des menschlichen Strebens in die dauernde Glückseligkeit; nicht in die vergängliche Lust. Das System der Natur enthält aber zugleich den Versuch einer physiologischen Begründung der Sittenlehre und in Verbindung damit eine energische Hervorhebung der bürgerlichen Tugenden.

„Wenn man die Erfahrung statt des Vorurteils befragen würde, so könnte die Medizin der Moral das Rätsel des menschlichen Herzens lösen, und man könnte versichert sein, daß sie durch die Pflege des Körpers bisweilen den Geist heilen würde." Erst zwanzig Jahre später begründete der edle Pinel, ein Arzt aus Condillacs Schule, die neuere Psychiatrie, welche uns mehr und mehr dahin brachte, zu großer Erleichterung der schrecklichsten Leiden des Menschengeschlechtes, die Irren wohlwollend zu pflegen und in einem großen Teil der Verbrecher Geisteskranke zu erkennen. — „Das Dogma von der Immaterialität der Seele hat aus der Moral eine Wissenschaft der Vermutungen gemacht, welche uns gar nichts lehrt von den wahren Mitteln, durch die man auf die Menschen wirken kann. Wenn wir, gestützt auf die Erfahrung, die Elemente kennten, welche die Grundlage des Temperamentes eines Menschen oder der Mehrzahl der Individuen eines Volkes bildeten, so wüßten wir, was für ihre Natur paßt, die Gesetze, welche ihnen notwendig sind und die Einrichtungen, welche ihnen nützlich sind. Mit einem Wort, die Moral und die Politik könnten aus dem Materialismus Vorteile ziehen, welche das Dogma von der Immaterialität der Seele ihnen niemals geben kann und an die es

uns sogar zu denken verhindert."[91]) Dieser Gedanke Holbachs hat noch jetzt seine Zukunft; nur daß wahrscheinlich fürs erste die Moralstatistik mehr für die Physik der Sitten leisten wird als die Physiologie.

Alle moralischen und intellektuellen Fähigkeiten leitet Holbach ab aus der Erregbarkeit für die Eindrücke der Außenwelt. „Ein empfindsames Gemüt ist nichts als ein menschliches Gehirn, welches so beschaffen ist, daß es mit Leichtigkeit die ihm mitgeteilten Bewegungen aufnimmt. So nennen wir den empfindsam, welchen der Anblick eines Unglücklichen oder die Erzählung eines schrecklichen Vorfalls, oder der bloße Gedanke an eine betrübende Szene zu Tränen rühren." Hier stand Holbach unmittelbar vor den Anfängen einer materialistischen Moralphilosophie, welche uns bis jetzt noch fehlt, und deren Ausbildung wir wünschen müssen, auch wenn wir nicht beabsichtigen, auf dem Standpunkte des Materialismus stehen zu bleiben. Es handelt sich darum, das Prinzip zu finden, welches über den Egoismus hinausführt. Allerdings reicht das Mitleid hiezu nicht aus; nimmt man aber die Mitfreude hinzu, erweitert man seinen Gesichtskreis so weit, daß man die ganze natürliche Teilnahme in Betracht zieht, welche der feiner organisierte Mensch für die Wesen empfindet, deren Gleichartigkeit oder Ähnlichkeit mit sich selbst er erkennt: dann ist schon eine Grundlage da, auf welcher sich allenfalls annähernd beweisen ließe, daß auch die Tugenden allmählich durch die Augen und Ohren in den Menschen hineinkommen. Ohne mit Kant den großen Schritt zu wagen, welcher das ganze Verhältnis der Erfahrung zum Menschen und seinen Begriffen umkehrt, könnte man doch auch jener Ethik eine tiefe Begründung leihen, indem man ausführte, wie durch den Rapport der Sinne sich allmählich im Lauf der Jahrtausende eine Gemeinsamkeit des Menschengeschlechtes in allen Interessen herstellt, welche darauf beruht, daß jeder einzelne die Schicksale des Ganzen in der Harmonie oder Disharmonie seiner eignen Empfindungen und Vorstellungen mit durchlebt.

Statt diesen natürlichen Gedankengang zu verfolgen, geht Holbach vielmehr nach einigen stark an Helvetius erinnernden Ausführungen über das Wesen des Geistes (esprit) und der Phantasie (imagination) dazu über, die Moral aus dem rein verstandesmäßigen Erkennen der Mittel zur Glückseligkeit abzuleiten — ein Verfahren, in dem sich wieder der ganze unhistorische und Abstraktionen zugewandte Sinn des vorigen Jahrhunderts spiegelt.

Die politischen Stellen des Werkes, das uns beschäftigt, sind ohne Zweifel bedeutender, als man gewöhnlich annehmen mag. Sie tragen einen so entschiedenen Charakter einer festen, in sich geschlossenen und durchaus radikalen Doktrin, sie bergen, oft unter dem Schein großartiger Objektivität oder philosophischer Resignation, einen so verbissenen Groll gegen das Bestehende, daß sie gewiß tiefer wirken mußten als lange Tiraden einer geistreichen und aufgeregten Rhetorik. Man würde sie ohne Zweifel mehr beachtet haben, wenn sie nicht kurz und vereinzelt wären.

„Da die Regierung ihre Gewalt nur von der Gesellschaft hat und nur zu ihrem Wohle errichtet ist, so versteht es sich von selbst, daß diese, wenn es ihr Interesse fordert, ihre Vollmacht zurücknehmen, die Regierungsform ändern und die Gewalt erweitern oder beschränken kann, welche sie den Häuptern anvertraut, über die sie eine ewige Oberhoheit bewahrt, nach dem unabänderlichen Gesetz der Natur, welches den Teil dem Ganzen unterordnet." Diese Stelle aus dem Kapitel (IX) über die Grundlagen der Moral und der Politik gibt die allgemeine Regel; enthält nicht die folgende aus dem Kapitel über die Willensfreiheit (XI) einen deutlichen Wink über die Anwendbarkeit derselben auf die Gegenwart? „Nur deshalb sehen wir eine solche Menge von Verbrechern auf der Erde, weil alles sich verschwört, die Menschen verbrecherisch und lasterhaft zu machen. Ihre Religionen, ihre Regierungen, ihre Erziehung, die Beispiele, welche sie vor Augen haben, treiben sie unwiderstehlich zum Bösen. Vergebens predigt

dann die Moral die Tugend, die nur ein schmerzliches Opfer des Glücks sein würde in Gesellschaften, wo das Laster und die Verbrechen beständig gekrönt, gepriesen und belohnt werden, und wo die scheußlichsten Frevel nur an denen bestraft werden, welche zu schwach sind, um das Recht zu haben, sie ungestraft zu begehen. Die Gesellschaft straft an den Geringen die Vergehungen, welche sie an den Großen ehrt, und oft begeht sie die Ungerechtigkeit, den Tod über Leute zu verhängen, welche nur durch die vom Staate selbst aufrecht gehaltenen Vorurteile ins Verbrechen gestürzt worden sind."

Was das System der Natur vor den meisten materialistischen Schriften auszeichnet, ist die Unumwundenheit, mit welcher der ganze zweite Teil des Werkes, der noch stärker ist als der erste, in vierzehn weitläufigen Kapiteln den Gottesbegriff in jeder möglichen Form bekämpft. Fast die ganze materialistische Literatur des Altertums und der Neuzeit hatte diese Konsequenz nur schüchtern oder gar nicht zu ziehen gewagt. Selbst Lucrez, der die Befreiung des Menschen von den Fesseln der Religion für die wichtigste Grundlage sittlicher Wiedergeburt hält, läßt wenigstens gewisse Phantome von Gottheiten in den Zwischenräumen der Welten ein rätselhaftes Dasein führen. Hobbes, der dem offnen Atheismus theoretisch gewiß am nächsten stand, hätte in einem atheistischen Staate jeden Bürger hängen lassen, welcher das Dasein Gottes lehrte; aber in England anerkannte er die sämtlichen Glaubensartikel der anglikanischen Kirche. Lamettrie, der zwar mit der Sprache herausrückte, aber doch nicht ohne Umschweife und Zweideutigkeiten, widmete sein ganzes Streben nur dem anthropologischen Materialismus; erst für Holbach scheinen gerade die kosmologischen Sätze die wichtigsten zu sein. Sieht man freilich genauer zu, so bemerkt man leicht, daß er hier, wie bei Epikur, wesentlich praktische Gesichtspunkte sind, welche ihn leiten. Indem er die Religion für den Hauptquell aller menschlichen Verderbtheit ansieht, sucht er diesen krankhaften Hang der Menschheit auch die letzten Grundlagen

n entziehen und verfolgt daher die deistischen und pantheistischen Vorstellungen von Gott, welche sein Zeitalter doch so hr liebte, mit nicht geringerem Eifer als die Ideen der Kirche. ieser Umstand ist es ohne Zweifel, welcher dem System der latur auch unter den Freigeistern so heftige Feinde machte.

Zugleich sind nun aber auch die gegen das Dasein Gottes richteten Kapitel größtenteils überaus langweilig. Die logihen Gebilde, welche Beweise für das Dasein Gottes darellen sollen, sind durchweg so haltlos und nebelhaft, daß es ch bei der Annahme oder Verwerfung derselben nur um eine rößere oder geringere Neigung zur Selbsttäuschung handeln nn. Wer sich an solche Beweise hält, gibt damit nur seiner eigung, einen Gott anzunehmen, einen scholastischen Ausuck. Diese Neigung selbst war, längst bevor Kant diesen Weg einschlug, um die Gottesidee zu begründen, stets nur ein usfluß der praktischen Geistestätigkeit oder des Gemütsbens; nicht aber der theoretischen Philosophie. Der schostische Hang zu nutzlosem Disputieren kann freilich Befriegung finden, wenn um Sätze gestritten wird, wie: „Das rch sich selbst existierende Wesen muß unendlich und allgenwärtig sein," oder „das notwendig existierende Wesen ist twendig das einzige;" aber an irgendeinen Anhaltspunkt r eine ernsthafte, des Menschen würdige Geistesarbeit ist bei dagen Begriffen gar nicht zu denken. Was soll man nun zu sagen, wenn ein Mann wie Holbach fast fünfzig Seiten ines Werkes allein dem Beweise Clarkes für das Dasein ottes widmete, einem Beweise, der sich durchaus in solchen ätzen bewegt, die von vornherein jedes bestimmten Sinnes mangeln? Mit rührender Sorgfalt schöpft das System der atur in das Faß der Danaiden. Satz für Satz wird unbittlich vorgenommen und zergliedert, um immer wieder auf eselben einfachen Sätze zurückzukehren, daß zur Annahme nes Gottes kein Grund vorliege, und daß die Materie von wigkeit her gewesen sei.

Holbach wußte übrigens recht gut, daß er gar nicht gegen

einen Beweis, sondern kaum gegen den Schatten eines B
weises kämpfe. Er zeigt an einer Stelle, daß Clarkes ei
Definition des Nichts vollkommen mit seiner Begriffsbesti
mung Gottes, die nur negative Prädikate enthält, zusamm
falle. Er macht an einer andern Stelle die Bemerkung, m
sage zwar immer, daß uns unsre Sinne nur die Schale
Dinge zeigten; was aber Gott betreffe, so zeigten sie u
nicht einmal die Schale. Besonders treffend ist aber folge
Bemerkung:

„Dr. Clarke sagt uns, es sei genug, daß die Attrib
Gottes möglich seien, und so, daß man das Gegenteil ni
beweisen kann. Sonderbare Logik! Die Theologie wäre a
die einzige Wissenschaft, in welcher man schließen kann, d
ein Ding wirklich ist, weil es möglich ist?"

Hätte Holbach hier nicht das Bedenken einfallen könn
wie es doch möglich sei, daß Leute von leidlich gesundem (
hirn, die sich auch nicht eben durch Schlechtigkeit auszeichn
sich mit so vollständig in die Luft gebauten Sätzen begnüg
können? Hätte ihn dies nicht darauf führen können, daß
Selbsttäuschung des Menschen in religiösen Sätzen doch and
Natur ist als die alltägliche Selbsttäuschung? In der äußer
Natur sah Holbach nicht einmal die Schale eines Gott
Wenn nun aber diese bodenlosen Beweise gerade eine gebr
liche Schale wären, unter der sich eine tiefere Begründu
der Gottesidee auf die Eigenschaften des menschlichen Gemü
birgt? Doch dazu hätte denn gleichzeitig eine gerechtere B
urteilung der Religion in Beziehung auf ihren moralisch
und kulturhistorischen Wert gehört; und das vor allen Ding
war von dem Boden, aus welchem das System der Na
erwuchs, nicht zu erwarten.

Wie schroff der Standpunkt ist, den das System der Na
der Gottesidee gegenüber einnimmt, zeigt am besten das K
pitel (IV im 2. Teil), welches den Pantheismus behand
Wenn man bedenkt, daß lange Zeit Spinozist und Materia
als dasselbe galt, und daß man unter der Bezeichnung

Naturalismus beide Richtungen häufig zusammenfaßte, ja, daß man sogar bei Männern, die als Stimmführer des Materialismus gezählt werden, oft ganz pantheistische Wendungen findet, so kann man sich über den Eifer verwundern, den Holbach entwickelt, um auch den bloßen Namen eines Gottes, wenn man ihn selbst mit der Natur identisch setzt, gänzlich aus dem Bereich menschlichen Denkens zu verbannen. Und doch geht Holbach, wenn man sich auf seinen Standpunkt versetzt, hierin keineswegs zu weit. Ist es doch gerade der mystische Zug im Wesen des Menschen, den er als krankhaft ansieht, und dem er die größten Übel zuschreibt, welche die Menschheit niederdrücken! Und in der Tat, sobald ein Gottesbegriff, wie immer begründet, wie immer näher bestimmt, überhaupt nur gegeben ist, so wird das menschliche Gemüt ihn ergreifen, poetisch gestalten, personifizieren und ihm irgendeinen Kultus, irgendeine Verehrung widmen, bei deren Wirkung im Leben die logische und metaphysische Ableitung des Begriffs sehr wenig mehr in Betracht kommt. Ist dieser Zug zur Religion, welcher immer wieder durch die Schranken der Logik bricht, nicht einmal so viel wert als die Poesie; ist er vielmehr unbedingt nachteilig, dann ist allerdings auch der bloße Name eines Gottes zu beseitigen, und hierin liegt dann erst der wahre Schlußstein einer naturgemäßen Weltanschauung. Wir müßten dann aber auch Holbach noch eine kleine rhetorische Schwäche zuschreiben, die vielleicht gefährliche Folgen haben könnte, wenn er von dem wahren Kultus der Natur und von ihren Altären spricht.

Wie nah stehen sich doch oft die Extreme! Dasselbe Kapitel, in welchem Holbach seine Leser aufruft, die Menschheit auf immer von dem Phantome der Gottheit zu befreien und selbst den Namen desselben zu beseitigen, enthält eine Stelle, welche den Hang des Menschen zum Wunderbaren als so allgemein, so tief gewurzelt, so übergewaltig darstellt, daß man dabei an eine vorübergehende Entwicklungskrankheit der Menschheit gar nicht mehr denken kann; daß man förmlich einen

umgekehrten Sündenfall annehmen muß, um der Konsequenz zu entgehen, daß dieser Hang zum Wunderbaren dem Menschen gerade so natürlich ist wie die Liebe zur Musik und zu schönen Farben und Formen, und daß gegen das Naturgesetz, wonach dies so ist, ein Kampf gar nicht denkbar ist.

„So ziehen die Menschen ewig das Wunderbare dem Einfachen vor; das, was sie nicht verstehen, dem, was sie verstehen können. Sie verachten die Dinge, mit denen sie vertraut sind und schätzen nur diejenigen, welche sie gar nicht zu beurteilen vermögen. Wenn sie von diesen nur unklare Vorstellungen haben, so schließen sie eben daraus, daß sie irgend etwas Wichtiges, Übernatürliches, Göttliches enthalten. Mit einem Wort, sie brauchen den Reiz des Geheimnisvollen, um ihre Phantasie anzuregen, ihren Geist zu beschäftigen und ihre Neugier zu sättigen, die sich niemals stärker rührt, als gerade wenn sie sich mit Rätseln befaßt, deren Lösung überhaupt unmöglich ist."

In einer Anmerkung zu dieser Stelle wird aufgeführt, daß mehrere Völker von einer begreiflichen Gottheit, der Sonne, zu einer unbegreiflichen übergegangen seien. Warum? Weil der verborgenste, geheimnisvollste, unbekannte Gott stets der Einbildung mehr zusagt als ein sichtbares Wesen. Alle Religionen brauchen deshalb Mysterien, und — hierin liegt das Geheimnis der Priester. — Auf einmal sollen es wieder die Priester getan haben, während doch eher geschlossen werden könnte, daß diese Klasse ursprünglich aus dem Mysterien-Bedürfnis des Volkes naturgemäß hervorgegangen ist, und daß sie, bei zunehmender Einsicht, nur deshalb das Volk nicht zu reineren Anschauungen erheben kann, weil jener rohe Naturtrieb zum Geheimnisvollen gar zu mächtig bleibt. So zeigt sich, wie in dieser radikalsten Bekämpfung aller Vorurteile doch auch wieder das Vorurteil eine höchst bedeutende Rolle spielt.

Die gleiche Erscheinung tritt denn auch namentlich in den-

jenigen Kapiteln hervor, welche dem Verhältnisse zwischen Religion und Moral gewidmet sind. Weit entfernt, hier etwa nur kritisch zu verfahren und das Vorurteil zu bekämpfen, als sei die Religion die alleinige Basis des sittlichen Handelns, geht das System der Natur vielmehr dazu über, die moralische Schädlichkeit der positiven Religionen und besonders des Christentums darzutun. Hier bieten sich denn allerdings in den Dogmen wie in der Geschichte zahlreiche Anhaltspunkte; allein im wesentlichen bleibt die Untersuchung bei der Oberfläche stehen. So wird beispielsweise ein moralischer Nachteil daraus hergeleitet, daß die Religion dem Schlechten Verzeihung verheißt, während sie den Guten durch das Übermaß ihrer Forderungen erdrückt. Es wird also jener ermutigt, dieser abgeschreckt. Wie aber im Laufe der Jahrtausende eben diese Abschwächung des uralten Gegensatzes der „Guten" und der „Bösen" auf die Humanität zurückwirken mußte, hat das System der Natur nicht in Betracht gezogen. Und doch sollte uns gerade ein echtes System der Natur zeigen, wie jener scharfe Gegensatz erlogen ist, und wie er zur immer tieferen Erdrückung der Armut, zur Entwürdigung der Schwachheit, zur Mißhandlung der Krankheit führt, während die Ausgleichung der Schuld im Bewußtsein der Menschheit, wie das Christentum sie angebahnt hat, genau mit den Sätzen übereinstimmt, auf welche die exakte Naturbetrachtung und insbesondere die Beseitigung des Begriffes der Willensfreiheit uns führen muß. Die „Guten", d. h. die Glücklichen, haben von jeher die Unglücklichen tyrannisiert. Allerdings stellt sich in diesem Punkte das christliche Mittelalter ebenbürtig neben das Heidentum, und erst die aufgeklärte Neuzeit hat eine entschiedene Besserung gebracht. Der Geschichtsforscher wird sich die ernste Frage vorlegen müssen, ob nicht gerade die christlichen Grundsätze, nachdem sie Jahrtausende hindurch unter mythischer Form mit der Roheit der Menschen gerungen haben, endlich ihre größte Wirkung in dem Augenblicke tun, wo die Form zerfallen kann, weil die Auffassung

der Menschheit für den reinen Gedanken gereift ist. Wa
aber die religiöse Form an sich betrifft, was namentlich di
so vielfach mit der Religion verwechselte Neigung des Gemüte
zu Kultus und Zeremonien oder zu erschütternden und au
lösenden Prozessen des Gemütslebens betrifft: so ist hier seh
die Frage, ob nicht die dadurch bewirkte Weichlichkeit un
Sinnlichkeit, verbunden mit der Unterdrückung des richtende
Verstandes und mit der Verfälschung des natürlichen Ge
wissens, oft für Individuen wie für ganze Völkerschaften höch
verderblich ist. Wenigstens liefern die Geschichten der Irrer
anstalten, die Annalen der Kriminalrechtspflege und die Moral
statistik Tatsachen, die sich vielleicht einmal zu einem empir
schen Beweise gruppieren ließen. Holbach weiß hiervon weni
Er geht überhaupt nicht empirisch, sondern deduktiv zu Werk
und alle seine Annahmen über die Wirkungsweise des rel
giösen Standpunktes setzen eine Vermittlung der Dogme
durch den bloßen Verstand voraus. Dabei kann denn freili
das Resultat der Betrachtung nur ein höchst ungenügende
bleiben.

Weit treffender und gedankenreicher sind die Kapitel, i
welchen der Beweis geführt wird, daß es Atheisten gebe, un
daß der Atheismus mit der Moral vereinbar sei. Hier stütz
sich Holbach auf Bayle, der zuerst nachdrücklich darauf hin
wies, daß die Handlungen der Menschen überhaupt nicht au
ihren allgemeinen Vorstellungen, sondern aus ihren Leiden
schaften und Trieben hervorgehen.

Nicht ohne Interesse ist endlich die Behandlung der Frage
ob ein ganzes Volk dem Atheismus huldigen könne. Wieder
holt haben wir die demokratische Tendenz des französischen
Materialismus im Gegensatz zu der Wirkung dieser Welt
anschauung auf England hervorgehoben. Holbach ist gewi
nicht weniger revolutionär als Lamettrie und Diderot; wi
kommt es nun, daß er, der sich so viele Mühe gab, populä
zu werden, der den Atheismus in einem Auszuge seine
Hauptwerkes „für Zofen und Haarkräusler zurechtmachte"

wie Grimm sich ausdrückte, doch ganz unumwunden ausspricht, daß diese Denkweise für die Masse des Volkes nicht geeignet sei? Holbach, der seines Radikalismus wegen von den geistreichen Kreisen der Pariser Aristokratie so gut wie ausgeschlossen war, teilt nicht die Unklarheit mancher andrer Schriftsteller jener Epoche, die mit aller Macht auf den Umsturz des Bestehenden hinarbeiten und sich doch dabei als Aristokraten gerieren, die dummen Bauern verachten und ihnen im Notfall einen Gott erfinden wollen, damit doch ja der Popanz nicht fehle, der sie in der Furcht hält. Holbach geht von dem Grundsatze aus, daß die Wahrheit niemals schaden kann. Er schließt dies aus dem Obersatze, daß überhaupt die theoretische Erkenntnis, selbst wenn sie irrt, niemals gefährlich werden kann. Selbst die Irrtümer der Religion erhalten ihren Stachel nur durch die Leidenschaften, die sich mit ihnen verbinden, und durch die Staatsgewalt, welche sie tyrannisch aufrecht erhält. Die extremsten Meinungen können nebeneinander bestehen, wenn man nur keine derselben durch gewaltsame Mittel zur ausschließlichen Herrschaft zu bringen versucht. Der Atheismus aber, der sich auf die Erkenntnis der Naturgesetze gründet, kann einfach deshalb nicht allgemein werden, weil der großen Masse der Menschen Zeit und Neigung fehlt, um durch jenes ernste Studium hindurch zu einer völlig neuen Denkungsweise vorzudringen. Das System der Natur ist aber weit entfernt davon, deshalb der großen Masse die Religion als Surrogat für die Philosophie zu überlassen. Indem es eine unbedingte Denkfreiheit und völlige Indifferenz des Staates verlangt, will es vielmehr die Gemüter der Menschen einer natürlichen Entwicklung anheimgeben. Mögen sie glauben, was sie wollen, und lernen, was sie können! Die Früchte der philosophischen Forschung werden früher oder später allen zugute kommen, genau wie es mit den Ergebnissen der Naturwissenschaften schon der Fall ist. Zwar werden die neuen Ideen heftigen Widerspruch erfahren, aber man wird durch die Erfahrung lernen, daß sie nur Segen bringen. Man

darf aber bei ihrer Verbreitung seinen Blick nicht auf die Gegenwart beschränken; man muß die Zukunft, die ganze Menschheit ins Auge fassen. Die Zeit und der Fortschritt der Jahrhunderte werden einst auch jene Fürsten aufklären, die sich jetzt so hartnäckig der Wahrheit, der Gerechtigkeit und der Freiheit des Menschen entgegenstellen.

Von demselben Geiste ist das Schlußkapitel des ganzen Werkes durchdrungen, in welchem die begeisterte Feder Diderots bemerkbar scheint. Dieser „Abriß des Gesetzbuches der Natur" ist kein trockner und dürrer Katechismus, wie die französische Revolution sie nach Holbachs Grundsätzen schuf, sondern vielmehr ein rhetorisches Prachtstück, und in mancher Beziehung kann man auch sagen: ein Meisterstück. In einem längeren Abschnitte tritt, wie bei Lucrez, die Natur redend auf. Sie fordert die Menschheit auf, ihren Gesetzen zu folgen, das Glück zu genießen, das ihr beschieden sei, der Tugend zu dienen, das Laster zu verachten, die Lasterhaften aber nicht zu hassen, sondern als Unglückliche zu bemitleiden. Die Natur hat ihre Apostel, welche das Glück des Menschengeschlechtes herbeizuführen unablässig bemüht sind. Wenn ihr Streben nicht gelingt, werden sie wenigstens die Genugtuung haben, einen Versuch gewagt zu haben.

Die Natur und ihre Töchter, die Tugend, Vernunft und Wahrheit, werden zum Schluß als die einzigen Gottheiten angerufen, denen allein Weihrauch und Anbetung gebührt. So wird das System der Natur in poetischem Schwunge nach Zerstörung aller Religionen selbst wieder zur Religion. Ob auch diese Religion einst eine herrschsüchtige Priesterschaft erzeugen könnte? Ob die Neigung des Menschen zum Mystischen so groß ist, daß die Sätze des Werkes, welches sogar den Pantheismus verwirft, um selbst den Namen der Gottheit auszurotten, zu Dogmen einer neuen Kirche werden könnten, welche das Verständliche mit Unverständlichem klug zu mengen und Zeremonien und Kultusformen hervorzubringen wüßte?

Wo wird die Natur zur Unnatur? Wie zeugt die ewige Notwendigkeit aller Entwicklung das Verkehrte und Verwerfliche? Worauf beruht unsre Hoffnung einer besseren Zeit? Was soll die Natur in ihre Rechte einsetzen, wenn es überall nichts gibt als Natur? — Das sind Fragen, auf welche das System der Natur uns keine genügende Antwort gibt. Wir sind bei der Vollendung des Materialismus angelangt, aber auch bei seinen Grenzen. Was das System der Natur in geschlossenem Zusammenhang gibt, das hat die neuere Zeit wieder mannigfach zerstreut und zersplittert. Neue Motive, neue Gesichtspunkte sind in großer Zahl gewonnen worden; aber der Kreis der Grundfragen ist unabänderlich derselbe geblieben, wie er in Wahrheit schon bei Epikur und Lucrez derselbe war.

IV. Die Reaktion gegen den Materialismus in Deutschland.

Wir haben gesehen, wie früh der Materialismus in Deutschland Boden faßte. Gerade in Deutschland erhob sich aber auch mit bedeutender Kraft eine Reaktion gegen diese Geistesrichtung, welche sich durch einen großen Teil des achtzehnten Jahrhunderts hinzieht, und deren Betrachtung wir nicht unterlassen dürfen. Gleich zu Anfang des Jahrhunderts verbreitete sich die Leibnizsche Philosophie, deren wesentliche Grundzüge auf einen großartigen Versuch hinauslaufen, dem Materialismus mit einem Schlage zu entrinnen. Niemand kann die Verwandtschaft der Monaden mit den Atomen der Physiker verkennen.[92]) Der Ausdruck „principia rerum“ oder „elementa rerum“, den Lucrez für die Atome anwendet, könnte ebensogut einen gemeinsamen Oberbegriff für Monaden und Atome bezeichnen. Leibnizens Monaden sind allerdings die Urwesen, die wahren Elemente der Dinge in seiner metaphysischen Welt, und man hat längst erkannt, daß der Gott,

den er als den „zureichenden Grund der Monaden" in sein System aufgenommen hat, eine mindestens ebenso überflüssige Rolle spielt, als die Götter Epikurs, die sich schattenhaft in den Zwischenräumen der Welten herumtreiben.[93]) Leibniz, der ein Diplomat und ein Universalgenie war, der aber, wie Lichtenberg[94]) scharf treffend sagt, „wenig Festes hatte," vermochte es mit gleicher Leichtigkeit, sich in die Abgründe der tiefsten Spekulation zu versenken und im seichten Fahrwasser alltäglicher Erörterung die Klippen zu umschiffen, mit denen das praktische Leben den standhaften Denker bedroht. Es wird vergeblich sein, die Widersprüche seines Systems bloß aus der abgerissenen Form seiner gelegentlichen Produktion zu erklären, als ob jener reiche Geist in sich selbst eine vollkommen klare Weltanschauung gehegt hätte, als ob er irgendeinen Übergang, eine Erläuterung nur zufällig verschwiegen hätte, die uns mit einem Schlage den Schlüssel zu allen Rätseln seiner Schriften geben würde. Jene Widersprüche sind da; sie sind auch wohl Zeugen von Charakterschwächen; allein wir dürfen nicht vergessen, daß wir es hier nur mit dem Schatten im Bilde eines wahrhaft großen Mannes zu tun haben.[95])

Leibniz, der einen Toland bei seiner königlichen Freundin Sophie Charlotte einführte, mußte selbst wissen, daß die verschwommenen und zweideutigen Gründe seiner Theodizee nur einen schwachen und für den eigentlichen Denker überhaupt gar keinen Damm gegen den Materialismus bilden konnten. Serena wird auch aus diesem Werke ebensowenig viel Beruhigung gefunden haben, als aus Bayles Lexikon und Tolands Briefen ernsthafte Beunruhigung. — Für uns ist einzig die Lehre von den Monaden und der prästabilierten Harmonie von Bedeutung. Diese zwei Begriffe haben mehr philosophischen Gehalt als manches breit ausgesponnene System. Es genügt, sie zu erklären, um ihre Bedeutung zu gewahren.

Wiederholt haben wir gesehen, wie schwierig, ja unmöglich es für den Materialismus, sofern er Atome annimmt, bleiben muß, von dem Ort der Empfindungen und überhaupt

der bewußten Vorgänge Rechenschaft zu geben (vgl. S. 313). Sind sie in der Verbindung der Atome? Dann sind sie in einem Abstraktum, d. h. objektiv nirgends. Sind sie in der Bewegung? Das wäre dasselbe. Man kann nur das bewegte Atom selbst als Sitz der Empfindung annehmen. Wie setzt sich nun Empfindung zusammen zu einem Bewußtsein? Wo ist letzteres? In einem einzelnen Atom oder wieder in Abstraktionen, oder gar im leeren Raum, der dann eben nicht leer wäre, sondern mit einer eigentlichen immateriellen Substanz erfüllt?

Für die Einwirkung der Atome aufeinander gibt es kein anschauliches Prinzip, als das des Stoßes. Eine zahllose, bald so bald anders aufeinanderfolgende Menge von Stößen sollte also in dem erschütterten Atom die Empfindung hervorbringen. Dies scheint noch ebenso denkbar, als etwa, daß die Erschütterung einer Saite oder eines Teiles der Luft einen Schall hervorbringt. Aber wo ist der Schall? Schließlich, sofern wir uns seiner bewußt werden, im hypothetischen Zentral-Atome; d. h. unser Bild hilft nichts. Wir sind nicht weiter als zuvor. Es fehlt uns im Atom das zusammenfassende, eine Vielheit von Stößen in die Einheit der Empfindungsqualität umsetzende Prinzip. Es ist immer dieselbe Schwierigkeit, vor der wir stehen. Man denke sich das Atom wie man wolle — mit starren oder beweglichen Teilchen, mit Unteratomen, „innerer Zustände“ fähig oder nicht: auf die Frage, wo und wie die Stöße aus ihrer Mannigfaltigkeit in die Einheit der Empfindung übergehen, ist nicht nur keine Antwort da, sondern es fehlt auch, sobald man der Sache auf den Grund geht, jede Denkbarkeit, geschweige denn Anschaulichkeit eines solchen Vorganges. Erst wenn wir gleichsam das Auge unsres Verstandes entfernen, wird uns ein solches Zusammenwirken der Stöße zur Erzeugung der Empfindung natürlich vorkommen, wie uns mehrere Punkte, wenn wir das physische Auge entfernen, in einen einzigen zusammenfließen. Liegt etwa die Begreiflichkeit der Dinge darin, daß man von seinem

Verstand, wie die schottischen Philosophen des „gesunden Menschenverstandes“ grundsätzlich nur einen mittelmäßigen Gebrauch macht? Das war keine Rolle für einen Leibniz! Wir sehen ihn der Schwierigkeit gegenüber: Stoß, wie Epikur schon wollte, oder Wirkung in die Ferne, wie die Nachfolger Newtons wollten, — oder — — vielleicht gar keine Wirkung.

Das ist der Salto mortale zur prästabilierten Harmonie. Ob Leibniz durch ähnliche Betrachtungen oder sprungweise, oder wie immer auf seine Lehre gekommen ist, fragen wir nicht. Hier liegt aber der Punkt, der dieser Lehre überhaupt Bedeutung gibt, und es ist genau dieser Punkt, der sie auch für die Geschichte des Materialismus so wichtig macht. Die Einwirkungen der Atome aufeinander, so daß dadurch in einem oder mehreren derselben Empfindungen erzeugt werden, sind undenkbar; also sind sie auch nicht anzunehmen. Das Atom bringt seine Empfindungen aus sich hervor: es ist eine nach seinen eignen inneren Lebensgesetzen sich entfaltende Monade. Die Monade hat keine Fenster. Es geht nichts aus ihr hinaus, es kommt nichts in sie hinein. Die Außenwelt ist ihre Vorstellung, und diese Vorstellung entsteht in ihrem Innern. Jede Monade ist so eine Welt für sich; keine gleicht der andern. Die eine ist reich an Vorstellungen, die andre arm. Der Vorstellungsinhalt aller Monaden steht aber in einem ewigen Zusammenhang, in einer vollkommenen Harmonie, die vor Anbeginn der Zeiten festgestellt (prästabiliert) ist, und die sich im beständigen Wechsel aller Zustände aller Monaden beständig erhält. Jede Monade stellt sich, verworren oder deutlich, das ganze Universum, die ganze Summe alles Geschehens vor, und die Summe aller Monaden ist das Universum. Die Monaden der unorganischen Natur haben nur Vorstellungen, die sich ganz neutralisieren, wie die des Menschen im traumlosen Schlafe. Höher stehen die Monaden der organischen Welt; die niedere Tierwelt besteht aus träumenden Monaden: in der höheren stellt sich Empfindung und Gedächtnis ein; beim Menschen das Denken.

So gelangt man von einem verstandesmäßig begründeten Ausgangspunkt durch eine geniale Erfindung mitten in die Poesie der Begriffe. Woher wußte Leibniz, wenn die Monade alle Vorstellungen aus sich hervorbringt, daß außer seinem Ich noch andre Monaden da seien? Hier liegt für ihn dieselbe Schwierigkeit vor wie für Berkeley, der durch den Sensualismus hindurch zu demselben Punkte gelangte, den wir hier durch den Atomismus erreichen. Auch Berkeley nahm die ganze Welt als Vorstellung; ein Standpunkt, den Holbach nicht recht zu widerlegen wußte. Schon der Cartesianismus hat einzelne Nachfolger dazu geführt, wirklich zu bezweifeln, daß außer ihrem eignen Wesen, welches Tun und Leiden, Lust und Weh, Kraft und Schwäche als seine eignen Vorstellungen aus sich hervorbringt, irgend etwas auf der weiten Welt existiert.[96]) Manche werden glauben, eine solche Weltanschauung sei leicht durch eine Dusche oder Brause bei angemessener Diät zu widerlegen; aber nichts wird den auf diesem Punkte angelangten Denker hindern, Brause, Arzt, seinen eignen Körper und eben kurzweg das ganze Universum für seine Vorstellung zu halten, außerhalb welcher nichts existiert. Auch wenn man bei diesem Standpunkt andre Wesen — was immerhin als denkbar wird zugegeben werden — annehmen will, so folgt daraus noch lange nicht die Notwendigkeit der prästabilierten Harmonie. Es könnten die Vorstellungswelten dieser Wesen in dem schreiendsten Widerspruch zueinander stehen; niemand würde etwas davon merken. Aber großartig, edel und schön ist freilich der Gedanke, den Leibniz zum Fundament seiner Philosophie machte, wie wenige andre. Sollte vielleicht überhaupt das Ästhetische, das Praktische auch in der erkennenden Philosophie eine durchgreifendere Bedeutung haben, als man gemeiniglich annimmt?

Die Monaden mit der prästabilierten Harmonie enthüllen uns das wahre Wesen der Dinge so wenig wie die Atome und die Naturgesetze. Sie geben aber eine reine, in sich abgeschlossene Weltanschauung wie der Materialismus und bergen

nicht mehr innere Widersprüche in sich als dieser. Was aber vor allen Dingen dem Leibnizschen System seine Beliebtheit sicherte, ist die geschmeidige Vieldeutigkeit seiner Begriffe und der Umstand, daß ihre radikalen Konsequenzen weit verborgener liegen als diejenigen des Materialismus. Es geht in dieser Beziehung nichts über eine tüchtige Abstraktion. Der Schulfuchs, welcher sich vor dem Gedanken entsetzt, daß die Ahnherren des Menschengeschlechtes einst unsern heutigen Affen möchten geglichen haben, schluckt die Monadenlehre gemütlich herunter, welche die menschliche Seele für wesentlich gleichartig erklärt mit allen Wesen des Universums bis zum verachtetsten Stäubchen herab, die alle in sich das Universum spiegeln, alle für sich kleine Götter sind und denselben Vorstellungsinhalt nur in verschiedener Ordnung und Entwicklung in sich tragen. Man merkt dabei nicht gleich, daß auch die Affenmonaden mit in der Reihe sind, daß sie so unsterblich sind wie die Menschenmonaden, und daß sie in fernerer Entwicklung vielleicht noch zu einem ganz schön geordneten Vorstellungsinhalt gelangen könnten. Wenn dagegen der Materialist mit plumper Hand den Affen neben den Menschen setzt, ihn dem Taubstummen vergleicht und ihn gleich einem Christenmenschen erziehen und bilden will, da hört man die Bestie die Zähne fletschen, man sieht ihre wilden Grimassen und geilen Gebärden, man fühlt mit unendlichem Abscheu die Gemeinheit und Widerlichkeit dieses Wesens in Körperform und Charakter, und — die bündigsten Vernunftschlüsse, von denen aber jeder ein Loch hat, strömen in reicher Fülle hervor, um das Widersinnige, Undenkbare, Vernunftwidrige einer solchen Annahme ganz klar und für jedermann faßlich darzutun.

Wie in diesem Falle die Abstraktion ihre Dienste tut, so auch in allen übrigen Punkten. Der Theologe kann die Vorstellung einer ewigen, großartigen, göttlichen Harmonie alles Geschehens gelegentlich vortrefflich brauchen. Daß die Naturgesetze bloßer Schein, nur niedre Erkenntnisweise des empirischen Verstandes sind, dient ihm vorzüglich, während ihm

die Konsequenzen dieser Weltanschauung, sobald sie sich gegen den Kreis seiner Lehren wenden, durchaus nicht lästig fallen. Sie sind ja gleichsam nur im Keim des Begriffs vorhanden, und den Menschen, der Widersprüche aller Art zu seiner täglichen Speise zählt, stört nichts als was ihm sinnlich greifbar gegenübertritt. So war denn auch die Herstellung der Immaterialität und Einfachheit der Seele vor allen Dingen ein herrlicher Fund für die philosophischen Totengräber, deren eigentlicher Beruf darin liegt, eine bedeutende Idee mit dem Trümmerwerk und Schutt der Alltagsvorstellungen zu überdecken und unschädlich zu machen. Daß diese Immaterialität eine solche war, welche mit kühnem Ruck den alten Gegensatz von Geist und Materie für immer, und gründlicher als es der Materialismus konnte, beseitigte, darum kümmerte man sich nicht im mindesten. Man hatte die Immaterialität, diesen herrlichen, erhabenen Gedanken, bewiesen durch den großen Leibniz! Wie verachtend konnte man auf die Torheit derjenigen hinabblicken, welche die Seele für materiell hielten und ihr Bewußtsein mit einer so niedrigen Vorstellungsweise befleckten!

Eine ähnliche Bewandtnis hatte es mit dem vielgepriesenen und vielbekämpften Optimismus des Leibnizschen Systems. Im Lichte des Verstandes betrachtet und nach seinen wahren Voraussetzungen und Konsequenzen geprüft, ist dieser Optimismus nichts als die Anwendung eines Prinzips der Mechanik auf die Begründung der Weltwirklichkeit. Gott tut in der Wahl der besten unter den möglichen Welten nichts, was sich nicht auch mechanisch herstellen würde, wenn man die „Essenzen" der Dinge als Kräfte aufeinander wirken ließe. Gott verfährt dabei wie ein Mathematiker, der eine Minimumaufgabe löst,[97]) und er muß so verfahren, weil seine vollkommene Intelligenz an das Prinzip des zureichenden Grundes gebunden ist. Was für ein System sich bewegender Körper das „Prinzip des kleinsten Zwanges" ist, das ist für die göttliche Weltschöpfung das Prinzip des kleinsten Übels. Im Resultate kommt alles

auf dasselbe heraus, wie wenn man die Entstehung der Welt aus den mechanischen Voraussetzungen eines Laplace und Darwin ableitet. Die Welt kann dabei noch herzlich schlecht sein, so ist sie doch immer die beste der möglichen Welten. Alles dies hindert aber die populäre Anwendung des Optimismus durchaus nicht, die Weisheit und Güte des Schöpfers in einem Tone zu preisen, als ob eigentlich gar kein Übel in der Welt existierte, welches wir nicht durch unsre Bosheit und unsern Unverstand hineinbringen. Gott ist im System ohnmächtig; in der populären Anwendung der gewonnenen Begriffe läßt sich seine Allmacht in das herrlichste Licht stellen.

Ähnlich steht es mit der Lehre von den angebornen Vorstellungen. Locke hat diese Lehre erschüttert; Leibniz stellte sie wieder her, und die Materialisten, Lamettrie an der Spitze, verhöhnen Leibniz deswegen. Wer hat in diesem Punkte recht? — — Leibniz lehrt, daß alle Gedanken aus dem Geist selbst hervorgehen, daß eine äußere Einwirkung auf den Geist überhaupt nicht stattfinde. Hiergegen läßt sich kaum etwas Sicheres einwenden. Man sieht aber auch gleich, daß die angebornen Ideen der Scholastiker und der Cartesianer ganz andrer Art sind. Bei diesen gilt es, gewisse allgemeine Begriffe, denen man denn auch die Vorstellung eines vollkommensten Wesens beizugesellen pflegt, vor allen andern Vorstellungen durch ihr Ursprungsattest zu bevorzugen und ihnen eine höhere Glaubwürdigkeit zu sichern. Da nun aber bei Leibniz alle Vorstellungen angeboren sind, schwindet der Unterschied zwischen empirischer und angeblich ursprünglicher Erkenntnis völlig dahin. Für Locke ist der Geist anfänglich ganz leer; nach Leibniz enthält er das Universum. Locke läßt alle und jede Erkenntnis von außen kommen, Leibniz gar keine. Das Resultat dieser Extreme ist, wie so häufig, ziemlich dasselbe. Gesetzt, man gibt Leibniz zu, daß dasjenige, was wir äußere Erfahrung nennen, in der Tat innere Entwicklung ist: dann muß Leibniz hinwiederum zugeben, daß es außer den Erfahrungserkenntnissen keine spezifisch andern gibt.

Sonach hat Leibniz von den angebornen Ideen im Grunde
ur den Schein gerettet. Sein ganzes System ist immer
ieder zurückzuführen auf einen einzigen großen Gedanken —
nen Gedanken, der nicht zu beweisen, der aber auch vom
Standpunkt des Materialismus nicht zu widerlegen ist, und
er von einer offenbaren Unzulänglichkeit des Materialismus
einen Ausgangspunkt nimmt.

Wenn in Leibniz deutscher Tiefsinn gegen den Materialis-
mus reagierte, so war es bei seinen Nachbetern die deutsche
Pedanterei. Die Unart, endlose Begriffsbestimmungen auf-
zustellen, mit denen zuletzt gar nichts Sachliches ausgemacht
wird, war unsrer Nation tief eingewurzelt. Sie überwuchert
noch das ganze System Kants, und erst der frischere Geist,
den der Aufschwung unsrer Poesie, der positiven Wissenschaften
und der praktischen Bestrebungen mit sich gebracht hat, befreit
uns allmählich — noch ist der Prozeß nicht vollendet — von
den Formelnetzen der metaphysischen Wegelagerer. Der ein-
flußreichste Nachfolger von Leibniz war ein wackrer, freidenken-
der Mann, aber ein höchst mittelmäßiger Philosoph, der Pro-
fessor Christian Wolff, der eine neue Scholastik erfand,
die von der alten erstaunlich viel sich zu assimilieren wußte.
Während Leibniz seine tiefen Gedanken zerstreut und gleichsam
beiläufig ans Licht brachte, wurde bei Wolff alles System und
Formel. Die Schärfe der Gedanken verschwand, während der
Ausdruck immer präziser wurde. Wolff brachte die Lehre von
der prästabilierten Harmonie nur in einem Winkel seines
Systems an und reduzierte die Monadenlehre in der Haupt-
sache auf den altscholastischen Satz, daß die Seele eine ein-
fache und unkörperliche Substanz sei.

Diese Einfachheit der Seele, welche zum metaphysi-
schen Glaubensartikel erhoben wurde, spielt nun im Kampf
gegen den Materialismus die wichtigste Rolle. Der ganze
große Parallelismus zwischen Monaden und Atomen, Har-
monie und Naturgesetz, in welchem die Extreme so schroff und
doch so nah verwandt einander gegenüberstehen, schrumpft zu-

sammen in einige Lehrsätze der sogenannten „rationellen Psych
logie", einer von Wolff erfundenen scholastischen Disziplin
Wolff hatte recht, sich dagegen zu sträuben, als sein ungleic
schärfer denkender Schüler Bilfinger den Namen der Leibni
Wolffschen Philosophie aufbrachte. Bilfinger, ein Mann, de
Holbach im System der Natur mehrmals mit Achtung zitier
verstand jedenfalls Leibniz ganz anders. Er verlangte in d
Psychologie das Aufgeben der bisherigen Weise der Selbs
beobachtung und die Einführung einer naturwissenschaftliche
Methode. Den Worten nach strebte übrigens auch Wolff i
seiner empirischen Psychologie, die er neben der rationalen b
stehen ließ, diesem Ziele zu. Der Sache nach war es freili
mit dieser Empirie noch sehr dürftig bestellt; allein die Ter
denz ist doch vorhanden, und es ergab sich überhaupt aus de
ermüdenden Kämpfen um das Wesen der Seele als natür
licher Rückschlag die Neigung, welche sich durch das ganze ach
zehnte Jahrhundert hindurchzieht, über das Seelenleben mög
lichst viel positive Tatsachen zusammenzutragen.

Fehlte es auch diesen Unternehmungen meist sehr an scharfe
Kritik und fester Methode, so ist doch ein förderlicher method
scher Grundzug darin zu erkennen, daß man vor allen Dinge
die Tierpsychologie anbaute. Der alte Streit zwischen de
Anhängern von Rorarius und Descartes hatte nie geruh
und nun kam Leibniz, der durch die Monadenlehre auf ein
mal den Unterschied aller Seelen zu einem bloß graduelle
machte. Anlaß genug zu erneuter Vergleichung! Man ver
glich, prüfte, sammelte Anekdoten, und unter dem Einflu
der wohlwollenden, sympathischen Geistesrichtung, welche di
Bildung des vorigen Jahrhunderts, und namentlich die ratio
nalistische Richtung auszeichnet, kam man immer mehr dazu
in den höheren Tieren sehr nah verwandte Wesen zu finden

Diese Richtung auf eine allgemeine und vergleichende
Mensch und Tier umfassende Psychologie hätte an sich den
Materialismus ganz gelegen kommen können; allein die ehr
liche Konsequenz der Deutschen hielt so lange als irgend mög

sich an den religiösen Vorstellungen fest, und man konnte sich an die Weise der Engländer und Franzosen, welche den Zusammenhang von Glauben und Wissen einfach ignorierten, durchaus nicht gewöhnen. Es blieb kein andrer Weg als der, die Seelen der Tiere nicht nur gleich denen der Menschen für immateriell, sondern auch für unsterblich zu erklären. Leibniz hatte für die Lehre von der Unsterblichkeit der Tierseelen den Ton angegeben. Ihm folgte schon 1713 der Engländer Jenkin Thomasius in einer dem deutschen Reichstage gewidmeten Abhandlung über die Seele der Tiere, und der Nürnberger Professor Beier schrieb zu diesem Werkchen eine Vorrede, welche sich jedoch über diese Unsterblichkeitsfrage etwas zweideutig ausdrückt.[98]) Im Jahre 1742 trat eine ganze Gesellschaft von Tierfreunden auf, die eine Reihe von Jahren hindurch gesammelte Abhandlungen aus der Tierpsychologie veröffentlichten; wesentlich alle im Leibnizschen Sinne.[99]) Am berühmtesten wurde das Werk des Professors G. F. Meier, Versuch eines neuen Lehrgebäudes von den Seelen der Tiere, welches 1749 zu Halle erschien. Meier begnügte sich nicht mit der Behauptung, daß die Tiere Seelen hätten, sondern er ging sogar so weit, die Hypothese aufzustellen, daß diese Seelen verschiedene Stufen durchmachen und endlich zur Staffel der Geister gelangen, d. h. mit dem Menschen gleichstehen werden.

Der Verfasser dieses Werkes hatte sich aber auch bereits durch die Bekämpfung des Materialismus einen Namen gemacht. Schon im Jahre 1743 erschien von ihm der „Beweis, daß keine Materie denken könne", der 1751 in neuer Bearbeitung herauskam. Dies Schriftchen hat aber bei weitem nicht so viel Originelles, als die Tierpsychologie. Es dreht sich lediglich im Kreise Wolffscher Begriffsbestimmungen umher. Um dieselbe Zeit ungefähr versuchte sich der Königsberger Professor Martin Knutzen an der großen Zeitfrage, ob die Materie denken könne. Knutzen, zu dessen eifrigsten Schülern Immanuel Kant gehörte, lehnt sich in freier Weise

an Wolff an und gibt nicht nur ein metaphysisches Gerippe, sondern auch eingehende Beispiele und historisches Material, das von vieler Belesenheit zeugt. Dennoch fehlt auch hier dem eigentlichen Beweis jegliche Schärfe, und es ist kein Zweifel, daß solche Schriften der gelehrtesten Professoren gegen eine als ganz unhaltbar, frivol, paradox und unsinnig verschriene Lehre sehr dazu beitragen mußten, das Ansehen der Metaphysik in den Grundfesten zu erschüttern.[100])

Durch solche und ähnliche Schriften, bei denen wir noch Reimanns historia atheismi (1725) und ähnliche Werke eines allgemeineren Charakters ganz beiseite lassen, war in Deutschland die materialistische Frage mächtig angeregt worden, als plötzlich der homme machine wie eine von unbekannter Hand geschleuderte Bombe auf die literarische Bühne fuhr. Natürlich säumte die selbstgewisse Schulphilosophie nicht lange, ihre Überlegenheit an diesem Gegenstande des Ärgernisses zu erproben. Während man sich noch darüber herumstritt, ob der Marquis d'Argens, ob Maupertuis oder irgendein persönlicher Feind des Herrn von Haller das Werk verfaßt habe, erschien bereits eine Flut von Kritiken und Streitschriften.

Von den deutschen Gegenschriften wollen wir nur einige hier berühren. Ein Magister Frantzen suchte dem homme machine gegenüber die Göttlichkeit der ganzen Bibel und die Glaubwürdigkeit der sämtlichen Erzählungen des Alten und Neuen Testamentes mit den üblichen Gründen darzutun. Er hätte sich an eine bessere Adresse wenden können, allein er bewies wenigstens so viel, daß in damaliger Zeit selbst ein orthodoxer Theologe einen Lamettrie leidenschaftslos angreifen konnte.[101])

Interessanter ist die Schrift eines berühmten Breslauer Arztes, des Herrn Tralles. Dieser, ein überschwenglicher Bewunderer des Herrn von Haller, den er den doppelten Apollo (in Medizin und Dichtkunst) nennt, ist zwar wohl zu unterscheiden von dem bekannten Physiker Tralles, der beträchtlich später lebte, dagegen dürfte er ein und dieselbe Person sein

mit dem Nachahmer Hallers, welchen Gervinus gelegentlich als den Verfasser eines „unglaublich elenden" Lehrgedichtes über das Riesengebirge erwähnt. Er schrieb ein dickes Buch in lateinischer Sprache gegen den homme machine und widmete es Herrn von Haller, vermutlich um ihn wegen Lamettries perfider Dedikation zu trösten.[102])

Tralles geht davon aus, daß der homme machine die Welt überreden will, alle Ärzte seien notwendig Materialisten. Er streitet für die Ehre der Religion und die Unschuld der Arzneiwissenschaft. Für die Naivität seines Standpunktes ist es bezeichnend, daß er die Gründe seiner Widerlegung aus allen vier Hauptwissenschaften hernimmt, deren Beweiskraft ihm koordiniert scheint, wo nicht gar nach der Rangordnung der Fakultäten abgestuft. In allen Hauptpunkten sind es freilich die landläufigen, der Wolffschen Philosophie entlehnten Beweise, die auch hier überall wiederkehren.

Was Lamettrie aus dem Einfluß der Temperamente, aus den Wirkungen von Schlaf, Opiumgenuß, Fieber, Hunger, Trunkenheit, Schwangerschaft, Aderlaß, Klima usw. schließen will, wird einfach damit abgefertigt, daß aus all jenen Beobachtungen nur eine gewisse Übereinstimmung zwischen Leib und Seele folge. Die Sätze von der Bildungsfähigkeit der Tiere veranlassen zu der naheliegenden Bemerkung, daß gewiß niemand dem Maschinenmenschen das Zepter in dem neu zu begründenden Affenstaate streitig machen werde. Redende Tiere gehören nicht zur besten Welt, sonst würden sie schon längst da sein.[103]) Könnten aber die Tiere auch reden, so könnten sie doch gewiß keine Geometrie lernen. — Eine äußere Bewegung kann niemals zur inneren Empfindung werden. Unsre Gedanken, welche mit den Veränderungen in den Nerven verknüpft sind, kommen bloß vom göttlichen Willen her. Der homme machine sollte lieber Wolffs Psychologie studieren, um seine unrichtigen Begriffe von der Einbildungskraft zu verbessern.

Feiner und gewandter, aber keineswegs gründlicher als

Tralles geht der Professor Hollmann zu Werke, der den Anonymen anonym, den Satiriker satirisch, den Franzosen in fließender französischer Sprache bekämpfte; wobei denn freilich für die Vertiefung der Erkenntnis keine Frucht gewonnen wurde.[104]) Die „lettre d'un anonyme" fand besonders viel Beifall durch die humoristische Fiktion, daß es wirklich einen Maschinenmenschen gebe, der nicht anders denken kann und das Höhere zu begreifen unfähig ist. Diese Annahme gibt Veranlassung zu einer Reihe von witzigen Wendungen und erspart dem Briefsteller alle Beweise. Was jedoch Lamettrie mehr als aller Spott ärgerte, war die Äußerung der Vermutung, daß der homme machine ein Plagiat an dem Vertrauten Briefwechsel enthalte.

Gegen Schluß des anonymen Briefes tritt mehr und mehr ein prosaischer Fanatismus hervor. Besonders muß der Spinozismus herhalten. „Ein Spinozist ist in meinen Augen ein elender und verworrener Mensch, mit dem man Mitleid haben und, wenn ihm noch zu helfen ist, mit ein paar nicht gar tiefsinnigen Anmerkungen aus der Vernunftlehre und einer deutlichen Erklärung, was „eins", was „viel", heiße, und was eine Substanz sei, zu Hilfe zu kommen suchen muß. Wer hiervon deutliche und von allen Vorurteilen gereinigte Begriffe hat, der wird sich schämen, wenn ihn die verworrenen Einfälle der Spinozisten nur eine Viertelstunde beunruhigt haben."

Kaum ein Menschenalter später hatte Lessing das ἓν καὶ πᾶν gesprochen, und Jakobi erklärte der Vernunft selbst den Krieg, weil er annahm, daß sie jeden, der ihr allein folgt, mit unbedingter Notwendigkeit zum Spinozismus führen müsse.

Ging in diesem unmittelbaren Sturm gegen den Maschinenmann der Zusammenhang zwischen der allgemeinen Psychologie und der Reaktion gegen den Materialismus einstweilen verloren, so trat er doch später wieder deutlich hervor. Reimarus, der bekannte Verfasser der Wolfenbütteler Fragmente, war entschiedener Deist und ein eifriger Freund der Theologie, also ein Gegner des Materialismus von Haus aus. Seine

Betrachtungen über die Kunsttriebe der Tiere, die seit 1760 eine Reihe von Auflagen erlebten, benutzt er, die Zweckmäßigkeit der Schöpfung und die Spuren eines Schöpfers allenthalben nachzuweisen. So sind es gerade die beiden Stimmführer des deutschen Rationalismus, Wolff, den der König von Preußen wegen seiner Lehre mit dem Strang bedrohte, und Reimarus, dessen Fragmente ihren Herausgeber Lessing in so schlimme Streitigkeiten verwickelten, in denen wir die Reaktion gegen den Materialismus am kräftigsten hervortreten sehen. — Hennings Geschichte von den Seelen der Menschen und Tiere (1774), ein Werk von geringem Scharfsinn, aber großer Belesenheit, welches durch seine reichlichen Zitate einen trefflichen Blick in die Kämpfe jener Zeit eröffnet, kann fast von Anfang bis zu Ende als ein Versuch zur Widerlegung des Materialismus betrachtet werden.

Der Sohn des Fragmentisten Reimarus, der die Untersuchungen seines Vaters zur Tierpsychologie fortsetzte, ein tüchtiger Mediziner und ein freidenkender Mann, veröffentlichte später im Göttingischen Magazin für Wissenschaften und Literatur eine Reihe von „Betrachtungen über die Unmöglichkeit körperlicher Gedächtnis-Eindrücke und eines materiellen Vorstellungs-Vermögens", Aufsätze, die man wohl als das Gediegenste betrachten darf, was die Reaktion des achtzehnten Jahrhunderts gegen den Materialismus hervorgebracht hat. Allein schon ein Jahr nach diesen Aufsätzen erschien von Königsberg her ein Werk, welches nicht mehr unter dem beschränkten Gesichtspunkte jener Reaktion betrachtet werden darf, und dessen durchgreifender Einfluß gleichwohl für einstweilen dem Materialismus mitsamt der alten Metaphysik für alle, die auf der Höhe der Wissenschaft standen, ein Ende machte.

Ein Umstand aber, der eine so tiefgehende Reform der Philosophie ermöglichen half, war vor allen Dingen die Niederlage, welche der Materialismus der alten Metaphysik beigebracht hatte. Trotz aller fachmäßigen Widerlegung lebte der Materialismus fort und gewann vielleicht nur um so viel

mehr Boden, je weniger er sich systematisch abschloß. Männer wie Forster, wie Lichtenberg neigten sich stark zu dieser Weltanschauung, und selbst religiöse Gemüter und schwärmerische Naturen, wie Herder und Lavater, nahmen bedeutende Elemente derselben in ihren Vorstellungskreis auf. Am meisten Boden gewann die materialistische Auffassungsweise ganz in der Stille in den positiven Wissenschaften, so daß der Doktor Reimarus nicht mit Unrecht seine „Betrachtungen" mit der Bemerkung beginnen konnte, daß in der letzten Zeit die Verrichtungen der Denkkraft in verschiedenen, ja in fast allen dahin gehörigen Schriften körperlich vorgestellt würden. Dies schrieb, nachdem die Philosophie so manche Lanze vergeblich gebrochen, ein einsichtsvoller Gegner des Materialismus im Jahre 1780. Die Wahrheit war, daß die gesamte damalige Schulphilosophie kein genügendes Gegengewicht gegen den Materialismus abgeben konnte. Der Punkt, auf welchem Leibniz wirklich den Materialismus an Konsequenz überboten hatte, war zwar nicht vergessen, aber er hatte seine Kraft verloren. Die Unmöglichkeit des Übergangs äußerer, vielfacher Bewegung in ein einheitliches Inneres, in Empfindung und Vorstellung, wird zwar von fast allen Gegnern des Materialismus gelegentlich hervorgehoben, allein diese Hervorhebung verschwindet in einem Wust andrer, ganz wertloser Gründe, oder steht in abstrakter Blöße der Farbenfülle der materialistischen Beweisführung gegenüber. Indem man vollends den positiven Satz der Einfachheit der Seele rein dogmatisch behandelte und damit den lebhaftesten Widerspruch hervorrief, machte man gerade das stärkste Argument zu dem schwächsten. Nur als Fortbildung des Atomismus hat die Monadenlehre Grund, nur als notwendige Umbildung der Naturnotwendigkeit ist die prästabilierte Harmonie gerechtfertigt. Aus bloßen Begriffen abgeleitet und so dem Materialismus schlechthin entgegengesetzt, verlieren die bedeutenden Gedanken jede Beweiskraft.

Anderseits war aber auch der Materialismus durchaus

nicht imstande, die Lücke auszufüllen und sich zum herrschenden Systeme zu erheben. Man würde weit fehlen, wenn man darin nur den Einfluß der Fakultätsüberlieferungen und der Gewalten in Staat und Kirche sähe. Dieser Einfluß hätte einer lebendigen und allgemeinen Überzeugung nicht lange standhalten können. Man war vielmehr auch das ewige Einerlei der materialistischen Dogmatik gründlich müde und verlangte nach Erquickung durch das Leben, durch die Poesie, durch die positiven Wissenschaften.

Die ganze aufstrebende Geistesströmung des achtzehnten Jahrhunderts war dem Materialismus nicht günstig. Sie enthielt einen idealen Zug, der zwar erst seit der Mitte des Jahrhunderts deutlich hervortrat, der aber schon in den ersten Anfängen der großen Bewegung enthalten war. Geht man freilich vom Ende des Jahrhunderts aus, so kann es scheinen, als habe sich erst in der glänzenden Epoche eines Schiller und Goethe das ideale Streben der Nation über die dürre Nüchternheit der Aufklärungsperiode und über die prosaische Jagd nach dem Nützlichen erhoben; allein verfolgt man die verschiedenen, hier zusammentreffenden Strömungen bis an ihren Ursprung, so stellt sich uns ein ganz andres Bild dar. Seit dem Ende des siebzehnten Jahrhunderts gewahrten heller blickende Männer in Deutschland, wie weit man hinter andern Nationen zurückgeblieben sei. Ein Ringen nach Freiheit, geistigem Fortschritt und nationaler Selbständigkeit begann auf den verschiedensten Gebieten, in verschiedenen Formen, bald hier, bald da scheinbar isoliert auftauchend, bis eine allgemeine und tiefe Bewegung der Geister entstanden war. Die Männer der Aufklärung zu Anfang des achtzehnten Jahrhunderts waren größtenteils sehr verschieden von jener nüchternen Berliner Gesellschaft, mit welcher Goethe und Schiller im Streite lagen. Mystik und Rationalismus vereinigten sich im Kampfe gegen die verknöcherte Orthodoxie, in welcher man die Fessel des Geistes und den Hemmschuh des Fortschrittes zu erkennen begann. Seit Arnolds bedeutungsvoller Kirchen- und Ketzer-

historie (1699) war in Deutschland die Anerkennung de
Rechtes der unterlegenen Personen und Parteien in d
Geschichte eine mächtige Stütze der Denkfreiheit geworden.[10]
Dieser ideale Ausgangspunkt ist sehr bezeichnend für die Eige
tümlichkeit der deutschen Aufklärung. Während Hobbes de
Fürsten das Recht zusprach, einen allgemeinen Aberglaube
durch sein Machtgebot zur Religion zu erheben, währer
Voltaire den Glauben an Gott erhalten wollte, damit d
Bauern ihre Pacht bezahlen und ihren Gebietern gehorche
beginnt man hier mit der Bemerkung, daß die Wahrheit b
den Verfolgten, Unterdrückten und Verleumdeten wohnt, ur
daß jede im Besitz der Macht, der Würden, der Pfründe
befindliche Kirche schon als solche die Tendenz hat, die Wah
heit zu verfolgen und zu unterdrücken.

Selbst die Richtung des Geistes auf das Nützliche g
wann in Deutschland einen idealen Zug. Hier wurde nich
wie in England eine große industrielle Bewegung hervo
gerufen; keine Städte wuchsen aus dem Boden, keine Reich
tümer häuften sich im Besitz großer Unternehmer: arme Pr
diger und Lehrer fragten sich, was dem Volke nützen kan
und legten Hand an, um durch Gründung neuer Schule
durch Aufnahme neuer Lehrfächer in die vorhandenen Schule
die gewerbliche Bildung des schlichten Bürgerstandes und au
dem Lande den Ackerbau zu befördern, mit der Tätigkeit fü
den Beruf zugleich die Geistestätigkeit zu heben und die Arbe
in den Dienst der Tugend zu stellen. Aber auch die entgegen
gesetzte Richtung, diejenige auf das Schöne und Erhaben
wurde längst vor dem Beginn der klassischen Literaturperiod
angebahnt und vorbereitet, und auch hier sind es die Schu
len, welche die Anfänge dieser aufsteigenden Bewegung i
ihrem Kreise hegen und ausbilden. Die gleiche Zeit, in welche
die Alleinherrschaft des Lateinischen an den höheren Schule
gebrochen wurde, brachte die ersten Anfänge einer Herstellun
des altklassischen Unterrichtes. Dieser stand in jener öde
Periode, da man Latein um der Theologie willen und Theo

logie um des Lateinischen willen trieb,[106]) in fast ganz Deutschland auf einer erstaunlich niedrigen Stufe. Die klassischen Schriftsteller waren durch neulateinische von christlichem Inhalt ersetzt. Griechisch trieb man gar nicht, oder man beschränkte sich auf das Neue Testament und eine Sammlung von Sittensprüchen; die Dichter, welche von den großen Humanisten mit Recht vorangestellt wurden und die sich in England zum großen Vorteil der nationalen Bildung ein unerschütterliches Ansehen erworben hatten, waren in Deutschland fast spurlos von den Lehrplänen verschwunden. Selbst an den Universitäten war von humanistischer Bildung wenig zu finden, und die griechische Literatur wurde völlig vernachlässigt. Von hier bis zu der glänzenden Epoche der deutschen Philologie seit Friedrich August Wolff gelangte man weder durch einen plötzlichen Sprung noch durch eine von außen kommende Offenbarung, sondern in mühsamem Emporringen von Stufe zu Stufe und im Zuge jener großen Bewegung, die man als die zweite Renaissance in Deutschland bezeichnen kann. — Gervinus spottet über „die antiquarischen Gelehrten, die materialistischen Sammler, die prosaischsten Menschen", die gegen Ende des siebzehnten und Anfang des achtzehnten Jahrhunderts überall anfingen, „in Nebenstunden zu poetisieren, statt spazieren zu gehn"; aber er übersieht, daß diese nämlichen gelehrten Verfasser schlechter Verse in aller Stille einen andern Geist in die Schulen brachten. Was ihnen an Schwung fehlte, mußte einstweilen die Tendenz und der Eifer ersetzen, bis ein Geschlecht aufkam, das unter anregenden Jugendeindrücken aufgewachsen war. Fast bei allen namhaften Dichtern der vorklassischen Periode, wie Uz, Gleim, Hagedorn u. a. vermag man den Einfluß der Schule nachzuweisen.[107]) Hier wurden deutsche Verse gemacht, dort griechische Schriftsteller gelesen; aber der Geist, aus dem beides hervorging, war derselbe, und der einflußreichste Erneuerer der altklassischen Gymnasialbildung, Johann Matthias Gesner, war zugleich ein Freund der Realien und ein eifriger Förderer

der deutschen Sprache. Nicht umsonst hatten Leibniz und Thomasius auf den Vorteil hingewiesen, welchen andre Nationen aus der Pflege ihrer Muttersprache zogen.[108]) Was Thomasius noch in gewaltigen Kämpfen hatte durchsetzen müssen: der Gebrauch des Deutschen im akademischen Lehrvortrage und in der Behandlung der Wissenschaften, das wurde im achtzehnten Jahrhundert allmählich herrschend, und selbst der nüchterne Wolff leistete durch seine Anwendung des Deutschen in philosophischen Werken der erwachenden Begeisterung für nationales Leben Vorschub.

In seltsamer Weise mußten Männer ohne alle dichterische Begabung dem Aufschwung der Dichtkunst vorarbeiten, Gelehrte von pedantischem Charakter und verdorbenem Geschmack zu den Mustern edler Einfachheit und freier Menschlichkeit hinleiten.[109]) Die verschollene Kunde von der Herrlichkeit der altklassischen Literatur leitete die Gemüter einem Ideal der Schönheit entgegen, von welchem weder die Suchenden noch die Führer eine klare Vorstellung hatten, bis mit den Taten Winckelmanns und Lessings ein heller Tag aufging. Der Gedanke, durch Erziehung und Wissenschaft sich den Griechen zu nähern, taucht schon früh im achtzehnten Jahrhundert vereinzelt auf und gewinnt mit jedem Dezennium an Kraft, bis endlich durch die tiefsinnigen Untersuchungen Schillers die Kreise des Antiken und Modernen prinzipiell geschieden wurden, während die Mustergültigkeit der griechischen Kunst innerhalb gewisser Schranken nur um so fester begründet wurde.

Das Suchen nach dem Ideal durchzieht das ganze Jahrhundert. Während man noch nicht daran denken konnte, mit den fortgeschrittensten Nationen an Macht und Reichtum, an Würde des politischen Daseins und an Großartigkeit äußerer Unternehmungen zu wetteifern, sucht man ihnen im Höchsten und Edelsten den Rang abzulaufen. In diesem Sinne verkündete Klopstock den Wettlauf der deutschen mit der britannischen Muse, als noch wenig Beweis für die Ebenbürtigkeit

der ersteren vorhanden war, und Lessing zerbrach mit seiner gewaltigen Kritik die Fesseln aller falschen Autoritäten und ungenügenden Vorbilder, um den Weg zu den höchsten Leistungen zu ebenen, unbekümmert darum, wer ihn wandeln würde.

In diesem Sinne wurden auch die Einflüsse des Auslandes nicht passiv aufgenommen, sondern umgebildet. Wir haben gesehen, wie früh der englische Materialismus in Deutschland Boden faßte, aber die Oberhand konnte er nicht gewinnen. Statt der heuchlerischen Gotteslehre bei Hobbes verlangte man einen wirklichen Gott und einen Gedanken als Grundlage des Weltalls. Die Art, wie Newton und Boyle neben einer herrlichen, großen Weltordnung das Flickwerk der Wunder fortbestehen ließen, konnte den Führern der deutschen Aufklärung ebensowenig behagen. Besser stimmte man mit den Deisten überein; vor allem aber gewann Shaftesbury einen großen Einfluß, der mit der abstrakten Verständigkeit der Weltanschauung eine dichterische Kraft der Phantasie und eine Liebe zum Ideal verbindet, durch welche dem Verstandesmäßigen die Wage gehalten wird, so daß ohne allen Kritizismus gleichsam die Errungenschaften der Kantschen Philosophie für den Frieden zwischen Herz und Verstand vorweggenommen werden. In Shaftesburys Sinne verstand man denn auch meistens die Lehre von der Vollkommenheit der Welt, wenn man sich dabei auch äußerlich an Leibniz anlehnte; von Leibniz wird der Text genommen, von Shaftesbury die Interpretation, und an Stelle der Mechanik der unerschaffenen Essentien trat, wie in Schillers Jugendphilosophie, der Hymnus auf die Schönheit des Alls, in welchem alles Übel nur der Harmonie des Ganzen dient, wie der Schatten im Gemälde, wie die Dissonanz in der Musik.

In diesen Kreis der Gedanken und Empfindungen paßt denn auch der Spinozismus weit besser als der Materialismus; ja, man könnte den Unterschied dieser beiden Richtungen vielleicht durch nichts so klarmachen, als durch den Einfluß, welchen Spinoza auf die leitenden Geister des acht-

zehnten Jahrhunderts in Deutschland geübt hat. Dabei
man freilich nicht vergessen, daß wohl kein einziger d
Männer im eigentlichen Sinne des Wortes Spinozist
Man hielt sich an wenige große Grundgedanken: an die
heit alles Seienden, die Gesetzmäßigkeit alles Geschehens,
Identität von Geist und Natur. Am wenigsten können
man sich um die Form des Systems und den Zusamm
hang der einzelnen Sätze, und wenn die Behauptung
wird, daß der Spinozismus das notwendige Resultat
natürlichen Denkens sei, so liegt darin nicht eine Anerkenn
der Richtigkeit seiner Demonstrationen in mathematischer
weisform, sondern die Totalität dieser Weltanschauung,
Gegensatze zu der überlieferten christlich-scholastischen, wird
das Ziel alles Denkens anerkannt. So äußerte der sch
sinnige Lichtenberg: „Wenn die Welt noch eine unzähl
Zahl von Jahren steht, so wird die Universalreligion gel
terter Spinozismus sein. Sich selbst überlassene Vernu
führt auf nichts andres hinaus, und es ist unmöglich, d
sie auf etwas andres hinausführe.“[110]) Hier wird der Spi
zismus, zu dessen Läuterung gewiß auch die Abstreifung
mathematischen Formeln gehört, in denen sich so mand
Trugschluß versteckt, nicht als ein endgültiges System
theoretischen Philosophie gepriesen, sondern als Religio
und damit war es Lichtenberg, der bei aller Hinneigung zu
theoretischen Materialismus einen tiefreligiösen Zug hat
vollkommener Ernst. Niemand würde in dem theoretisch ko
sequenteren und im einzelnen korrekteren System eines Hobb
die Religion der Zukunft finden. In dem „deus sive nature
Spinozas verschwindet der Gott nicht hinter der Materie.
ist vorhanden und lebt, als die innere Seite desselben große
Ganzen, welches unsern Sinnen als die Natur erscheint.

Auch Goethe verwahrte sich dagegen, daß man den Go
Spinozas als einen abstrakten Begriff, das heißt: als ein
Null auffasse, während er doch vielmehr das allerreellste, tätig
Eins sei, das zu sich spricht: „Ich bin, der ich bin, und werd

n allen Veränderungen meiner Erscheinung sein, was ich sein werde."[111]) So entschieden Goethe sich von dem Newtonischen Gott abwandte, der die Welt nur „von außen stieße", so entschieden hielt er fest an der Göttlichkeit des inneren, einheitlichen Wesens, welche seinen Erscheinungen, den Menschen, nur als Welt erscheint, während er seinem wahren Wesen nach über jede Vorstellungsweise eines seiner Geschöpfe erhaben ist. — Noch in späteren Jahren flüchtete Goethe zu Spinozas Ethik, wenn ihn eine fremdartige Anschauung unangenehm berührt hatte, und er nennt es seine reine, tiefe, angeborne und geübte Anschauungsweise, die ihn „Gott in der Natur, die Natur in Gott zu sehen unverbrüchlich gelehrt hatte."[112])

Bekanntlich hat Goethe auch dafür gesorgt, daß wir den Eindruck kennen, den das System der Natur auf den jugendlichen Dichter geübt hat. Das Urteil, welches er fällte, weit entfernt Holbach gerecht zu werden, zeichnet den Gegensatz zwischen zwei völlig verschiedenen geistigen Strömungen so schlagend, daß wir hier in der Tat wohl Goethe als Vertreter der aufstrebenden deutschen Jugend jener Zeiten dürfen reden lassen: „Wir begriffen nicht, wie ein solches Buch gefährlich sein könnte. Es kam uns so grau, so kimmerisch, so totenhaft vor, daß wir Mühe hatten, seine Gegenwart auszuhalten."

Die weiteren Betrachtungen, welche Goethe dann im Sinne eines jugendlichen Gedankenkreises folgen läßt, sind nicht eben von Bedeutung; außer insofern sie ebenfalls zeigen, daß ihm und seinen jungen Geistesgenossen das Buch „als die rechte Quintessenz der Greisenheit, unschmackhaft, ja abgeschmackt" vorkam. Man verlangte nach dem vollen, ganzen Leben, wie es ein theoretisches und polemisches Werk weder geben konnte noch sollte; man wollte die Befriedigung des Gemütes, wie sie im Grunde nur auf dem Boden der Dichtung zu finden ist, bei der Arbeit der Aufklärung nicht missen. Man beachte nicht, daß, wenn das Weltganze auch das höchste Kunstwerk wäre, eine Analyse seiner Elemente stets etwas andres sein müßte, als der Genuß des Ganzen in der Anschauung

seiner Herrlichkeit. Wo bleibt die Schönheit der Ilias, we
sie buchstabiert wird? und das Buchstabieren der notwendigst
Erkenntnis, nach seinen Begriffen, hatte sich gerade Holbe
zur Aufgabe gemacht. Kein Wunder, daß Goethe mit folge
der Bemerkung sein Urteil abschließt: „Wie hohl und l
ward uns in dieser tristen atheistischen Halbnacht zumute,
welcher die Erde mit allen ihren Gebilden, der Himmel r
allen seinen Gestirnen verschwand. Eine Materie sollte se
von Ewigkeit her bewegt, und sollte nun mit dieser Bewegu
rechts und links und nach allen Seiten, ohne weiteres,
unendlichen Phänomene des Daseins hervorbringen. Dies all
wären wir sogar zufrieden gewesen, wenn der Verfasser wi
lich aus seiner bewegten Materie die Welt vor unsern Aug
aufgebaut hätte. Aber er mochte von der Natur so wen
wissen wie wir, denn indem er einige allgemeine Begriffe h
gepfahlt, verläßt er sie sogleich, um dasjenige, was höher
die Natur, oder als höhere Natur in der Natur erscheint, z
materiellen, schweren, zwar bewegten, aber doch richtungs- u
gestaltlosen Natur zu verwandeln, und glaubt dadurch re
viel gewonnen zu haben."

Diese Jugend konnte freilich auch von den Beweisen d
Schulphilosophie, „daß keine Materie denken könne", kein
Gebrauch machen. „Wenn uns jedoch", bemerkte Goeth
„dieses Buch einigen Schaden gebracht hat, so war es d
daß wir aller Philosophie, besonders aber der Metaphysik, re
herzlich gram wurden und blieben, dagegen aber aufs lebe
dige Wissen, Erfahren, Tun und Dichten uns nur desto l
hafter und leidenschaftlicher hinwarfen."

Anmerkungen.

1) Vgl. oben S. 338 u. f. — Bei Hartley zeigt sich bereits ie Folge der durch Hobbes eingeleiteten konservativen Wendung.

2) Hartley, David, M. Dr., observations on man, his rame, his duty and his expectations. London 1749, 2 vol. ⁰ (6. edition, corr. and revised. London 1834). — Das Vor= ort des Vf. ist unterzeichnet Dezember 1784. Schon im Jahre 746 erschien vom gleichen Verfasser ein Werk „de sensus, motus t idearum generatione", welches jedoch weniger Beachtung nd. — Irrtümlich ist die Bemerkung Hettners I. S. 422, Priestley habe im Jahre 1775 einen „dritten und letzten Teil" er „observations" unter dem Titel „theory of human mind" erausgegeben. Vgl. unten Anm. 7.

3) Hartley wurde zuerst, wie er im Vorwort zu den „ob= ervations" mitteilt, durch eine mündliche Äußerung Gays an= eregt. Dieser legte sodann seine Ansichten nieder in einer Ab= andlung über das Grundprinzip der Tugend, welche Law in ine englische Übersetzung von King, de origine mali, aufnahm.

4) Das Hauptkriterium des eigentlichen Materialismus gegen= ber dem Hylozoismus (vgl. Anm. 1 zum ersten Abschnitt, S. 172) ifft also bei Hartley zu, daher er auch ungeachtet seiner religiösen nsichten zu den Materialisten gezählt werden darf.

5) David Hartleys Betrachtungen über den Menschen, seine atur, seine Pflichten und Erwartungen, aus dem Engl. übersetzt nd mit Anmerkungen und Zusätzen begleitet. 2 Bände. Rostock . Leipzig 1772 u. 1773. Der Herausgeber und Verfasser der nmerkungen und Zusätze (die Übersetzung besorgte der Magister on Spieren), H. A. Pistorius, widmet seine Arbeit dem be= nnten freisinnigen Theologen Konsistorialrat Spalding, der n bei Gelegenheit einer Unterredung über die Vereinbarkeit des eterminismus mit dem Christentum auf Hartley aufmerksam achte.

6) Explication physique des idées et des mouveme
tant volontaires qu' involontaires, trad. de l'Anglais
M. Hartley par l'Abbé Jurain, prof. de Math. à Rei
Reims 1785; mit einer Widmung an Buffon.

7) Vgl. Hartleys theory of the human mind, on
principle of the association of ideas, with essays relat
to the subject of it by Joseph Priestley, London 1
(2. ed. 1790). Irrtümlich faßt Hettner I., S. 422 dies W
auf als einen dritten Teil des Hartleyschen Werkes. Es ist
ein Auszug des ersten Teiles, denn Priestley ließ auch das A
tomische größtenteils weg und gab in der Hauptsache nur
psychologische Theorie Hartleys in Verbindung mit seinen eig
Bemerkungen über den gleichen Gegenstand.

8) Vgl. Geschichte der Verfälschungen des Christentums
Joseph Priestley, Dr. des Rechts u. Mitgl. der Königl.
sellsch. der Wissensch. zu London. Aus dem Englischen. 2
Berlin 1785. — Dr. Joseph Priestley, der kaiserl. Akad
zu St. Petersb. u. der königl. Soz. zu London Mitgl., Anleit
zur Religion nach Vernunft und Schrift. Aus dem Engl.
Anmerkungen. Frankf. u. Leipz. 1782. — Die speziell den D
terialismus behandelnden Schriften dagegen sind meines Wiss
nicht ins Deutsche übersetzt. Vgl. Disquisitions relating
matter and spirit, with a history of the philosophical d
trine concerning the origin of the soul and the nature
matter, with its influence on christianity, especially w
respect to the doctrine of the preexistence of Chr
London 1777. — The doctrine of philosophical necess
illustrated with an answer to the letters on materiali
London 1777. — Die hier erwähnten Briefe gegen den Mc
rialismus waren eine Streitschrift von Richard Price,
übrigens nicht nur Priestley angriff, sondern überhaupt als Geg
des in der englischen Philosophie herrschenden Empirismus
Sensualismus auftrat.

9) Vgl. Joseph Priestleys Briefe an einen philos. Zweifler
Beziehung auf Humes Gespräche, das System der Natur
ähnliche Schriften. Aus dem Englischen. Leipzig 1782. (
Original: Letters to a phil. unbeliever, erschien Bath 178
— Der anonyme Übersetzer stellt Priestley mit Reimar

und Jerusalem zusammen und bemerkt weiterhin ganz richtig, daß Priestley Hume sehr oft mißverstanden habe; dies tue aber dem Werte seiner eignen Anschauungen keinen Abbruch. — Übrigens nahm Priestleys philosophisches Erstlingswerk, „Examination of Dr. Reids inquiry into the human mind, Dr. Beatties essay on the nature and immutability of truth, and Dr. Oswalds appeal to common sense" (London 1774) insofern für Hume Partei, als es eine Widerlegung der gegen Hume gerichteten Philosophie des „common sense" unternahm.

10) Vgl. Homme machine, oeuvres phil. de M. de la Mettrie III. p. 57 und Discours sur le bonheur (wo Montaigne oft zitiert wird), oeuvres II. p. 182.

11) Hettner II. S. 9 stellt Lamothe und Pascal zusammen, was mir bei dem sehr verschiedenen Charakter dieser beiden Schriftsteller nicht ganz richtig scheint.

12) Vgl. die sehr gute Charakteristik Bayles und seines Einflusses in Hettners Literaturg. II. S. 45—50.

13) Buckle, hist. of civil. III. p. 100 ed. Brockhaus.

14) Vgl. die langen Verzeichnisse von Franzosen, welche England besuchten und welche englisch verstanden, bei Buckle a. a. O. p. 101—111.

15) Tocqueville, das alte Staatswesen u. d. Revolution, deutsch von Boskowitz, Leipzig 1857.

16) Unter den Engländern ist hier besonders Buckle zu nennen; von deutschen Schriftstellern Hettner in der Literaturg. des 18. Jahrh.; ferner Strauß, Voltaire, sechs Vorträge (1870), und mit besonderer Rücksicht auf ein spezielles Gebiet, aber nicht ohne allgemeines Interesse Du Bois-Reymonds Vortrag: Voltaire in s. Bez. zur Naturwissensch., Berlin 1868.

17) Du Bois-Reymond a. a. O. S. 6.

18) Die hier erwähnten Ansichten finden sich in den 1738 erschienenen Éléments de la Philosophie de Newton I. c. 3 u. 4. Oeuvres compl. (1784) t. 31. — Hettner, Literaturgesch. II. S. 206 u. ff. hat die Wandlungen Voltaires in der Frage der Willensfreiheit chronologisch verfolgt. Hier kam es uns darauf an, vor allen Dingen festzustellen, was Voltaire vor dem Auftreten De la Mettries gelehrt hat; denn in der Tat finden sich die entschiedensten Äußerungen Voltaires in dieser,

wie in mancher andern Frage erst im „Philosophe ignorant", der 1767, also zwanzig Jahre nach dem „homme machine" geschrieben ist. So geringschätzig Voltaire auch über den Verfasser des „homme machine" urteilt, so ist doch sehr wohl möglich, daß das Auftreten und die Argumente desselben auf Voltaire Einfluß geübt haben.

19) Locke, essay conc. human underst. II, c. 21 § 20—27.

20) Vgl. Du Bois-Reymond, Voltaire in s. Bez. zur Naturw., S. 10.

21) Hettner, II. S. 193 zeigt, daß Voltaire aus seinem früheren Optimismus zuerst durch das Erdbeben von Lissabon (1755) aufgeschreckt wurde.

22) Vgl. Hettner, II. S. 183.

23) Kants metaph. Anfangsgr. der Naturwissensch. III. Hauptst. Lehrs. 3. Anm.; Werke, Hartenst. IV. S. 440.

24) Wie Voltaire namentlich seit 1761 aggressiver wurde, ist sehr gut geschildert bei Strauß, Voltaire, sechs Vortr. 1870, S. 188. Was sein Schwanken in der Unsterblichkeitslehre und die an Kant erinnernde Wendung betrifft, so vgl. Hettner, II. S. 201 u. f.; in letzterer Bez. namentlich die dort zitierten Worte: „Wehe denen, die im Schwimmen einander bekämpfen; lande, wer kann; wer aber sagt, Ihr schwimmt vergebens, es gibt kein Festland, der entmutigt mich und raubt mir alle Kräfte."

25) Locke, essay conc. human underst. I. 3. § 9.

26) Vgl. Hettner II. S. 210 u. f.

27) Essay conc. human underst. IV. c. 19: „Of Enthusiasm."

28) Vgl. The works of John Locke, in 10 vol. 10 ed. London 1801. Life of the author. I. XXIV. Anm.

29) Dr. Gideon Spicker, die Philos. des Grafen von Shaftesbury. Freiburg 1872, S. 71 u. ff. Auf diese verdienstvolle Monographie sei hier der Kürze wegen auch hinsichtlich der übrigen Bemerkungen betr. Shaftesbury verwiesen. — Vgl. übrigens auch Hettner I. S. 211—14.

30) Vgl. Karl Marx, das Kapital, Hamburg 1867, S. 602, Anm. 73. — Wenn Hettner I, 213 bemerkt, es sei nicht die Frage, ob Mandeville in seinem Tugendbegriff mit dem Christentum, sondern ob er mit sich selbst übereinstimme, so ist

die Antwort auf diese Frage sehr einfach. Der Apologet des Lasters kann nicht daran denken, die Tugend der Entsagung für alle zu fordern, allein es harmoniert mit seinen Grundsätzen vortrefflich, das Christentum und die christliche Tugend den Armen zu predigen. Zum Scheine macht man die Predigt allgemein; wer die Mittel hat, seinen Lastern zu frönen, weiß doch, was er zu tun hat, und der Bestand der Gesellschaft ist gesichert.

31) Rosenkranz, Diderots Leben und Werke. 2 Bände. Leipzig 1866. Die angeführte Stelle findet sich II. S. 410 u. 11. — Wenn auch hinsichtlich der Stellung Diderots zur Gesch. d. Mat. mit dem Verf. nicht einverstanden, haben wir doch den sehr erwünschten reichhaltigen Beitrag zur geistigen Bewegung des 18. Jahrh. nach Kräften benutzt.

32) Rosenkranz, Diderot, I. S. 39.

33) Vgl. Schillers „Freigeisterei der Leidenschaft", Zeile 75 — Schluß, Werke, hist.-krit. Ausg. IV., Stuttg. 1868, S. 26. — Daß Schiller in diesen Versen ungeachtet der in der Thalia (1786, 2. H. S. 59) beigegebenen Anmerkung seine eignen Ansichten ausspricht, sowie daß er unter Preisgebung der inneren Einheit des Gedichtes gegen Schluß desselben die besondere Veranlassung vergißt und mit allgemeinen Gedanken über die Auffassung des göttlichen Wesens endigt, bedarf wohl keines Beweises mehr. — Der Übersetzer des „Vrai sens du système de la nature" (unter dem Titel: Neunundzwanzig Thesen des Materialismus, Halle 1873) hebt mit Recht hervor, daß die Verse

„Nur auf der Folter merkt dich die Natur!"

und

„Und diesen Nero beten Geister an!?"

mit dem 19. Kapitel des „Vrai sens" ganz übereinstimmen. Es ist jedoch daraus nicht zu schließen, daß Schiller diese Flugschrift gelesen habe; noch weniger, daß er über das système de la nature in seiner doktrinären Breite und phantasielosen Prosa viel anders gedacht habe als Goethe. Die gleichen Gedanken fanden sich eben auch bei Diderot und stammen ihrem Kerne nach aus Shaftesbury. — Über die Beschäftigung Schillers mit Diderot in der Zeit, in welche entweder die Abfassung oder wenigstens die innere Veranlassung jenes Gedichtes fällt, vgl. Palleske, Schillers Leben und Werke, 5. Aufl. I. S. 535.

34) Vgl. oben S. 312 und die dort zitierten früheren Stellen; ferner dazu Anm. 11, S. 372.

35) Von der Natur, aus dem Franz. des Herrn J. B. Robinet übersetzt, Frankf. u. Leipz. 1764, S. 385 (IV. Teil, 3. Kap., erstes Gesetz: „Die Determinierungen, von welchen die freiwilligen Bewegungen der Maschine herkommen, haben selbst ihren Quell in dem organischen Spiele der Maschine").

36) Vgl. insbesondere a. a. O. IV. Teil, 23. Kapitel; S. 445 u. f. der Übers.

37) Vgl. Rosenkranz, Diderot, I. S. 134 u. ff. — Die pseudonyme Dissert. des Dr. Baumann (Maupertuis) habe ich nicht gesehen und es kann nach Diderot und Rosenkranz zweifelhaft erscheinen, ob sie schon den Robinetschen Materialismus enthält, d. h. die unbedingte Abhängigkeit des Geistigen von der rein mechanischen Folge der äußeren Vorgänge, oder ob sie Hylozoismus lehrt, d. h. Modifikationen des Naturmechanismus durch den geistigen Inhalt der Natur nach andern als rein mechanischen Gesetzen.

38) Rosenkranz, Diderot, II. S. 243 u. f.; 247 u. f.

39) Näheres über die Modifikation des Materialismus soll im zweiten Bande folgen. — Was übrigens Diderots Materialismus betrifft, so sei hier noch hervorgehoben, daß er sich nirgends mit gleicher Bestimmtheit ausdrückt, wie Robinet in den oben (Anm. 35) zitierten Stellen. Rosenkranz findet auch im „Traum d'Alemberts" noch einen Dynamismus, welcher, wenn Diderot die Sache wirklich so gemeint hätte, selbst diese fortgeschrittenste Schrift zwar atheistisch, aber nicht eigentlich materialistisch erscheinen ließe.

40) Hettner, Literaturg. d. 18. Jahrh. III., 1. S. 9. —

41) Über Petrus Ramus und s. Anhänger in Deutschland vgl. Zeller, Gesch. der deutschen Philos., S. 46—49. — Ramus hat übrigens die Grundzüge der Lehre, mit welcher er so viel Aufsehen erregt hat, ganz von Vives entlehnt. Vgl. d. Art. Vives in d. Enz. des ges. Erz. u. Unterrichtswesens.

42) Der ganze „Atomismus" Sennerts scheint auf eine schüchterne Modifikation der aristotelischen Lehre von der Mischung hinauszulaufen. Unter ausdrücklicher Verwerfung der Atomistik Demokrits lehrt Sennert, daß die Elemente an sich nicht aus diskreten Teilen bestehen und daß ein Kontinuum nicht aus

unteilbaren Elementen zusammengesetzt sein kann. (Epitome nat. scientiae, Wittenbergae 1618, p. 63 u. ff.). Dagegen nimmt er allerdings an, daß bei der Mischung die Materie der einzelnen Elemente sich zuerst faktisch (ungeachtet ihrer weiteren Teilbarkeit) in endliche kleinste Teilchen teile, also zunächst nur ein Gemenge bilde. Diese Teilchen wirken nun mit den bekannten aristotelisch-scholastischen Fundamentaleigenschaften der Wärme, Kälte, Trockenheit und Feuchtigkeit so lange aufeinander, bis sie ihre Eigenschaften ausgeglichen haben, worauf dann das richtige scholastische Kontinuum des Gemischten doch wieder eintritt. Vgl. a. a. O. p. 69 u. ff. u. p. 225). Damit hängt die fernere Annahme zusammen, daß neben der „substantiellen Form" eines Ganzen auch die substantiellen Formen seiner Teile noch eine gewisse, wiewohl untergeordnete Wirksamkeit behalten. — Den Unterschied zwischen dieser Lehre und einer wirklichen Atomistik sieht man am deutlichsten bei Boyle, der in mehreren seiner Werke, so namentlich auch de origine formarum, Sennert häufig zitiert und seine Annahmen bekämpft. Man muß heutzutage die scholastische Naturlehre schon genau kennen, um überhaupt die Punkte zu finden, in welchen Sennert von der orthodoxen Richtschnur abzuweichen wagt, während uns Boyle in jeder Zeile als Physiker im modernen Sinne des Wortes entgegentritt. In diesem Lichte gesehen kann das ganze Aufsehen, welches nach Leibniz die Lehre Sennerts erregt hat, uns nur einen deutlichen Begriff davon geben, wie dick damals der scholastische Zopf in Deutschland noch gewesen sein muß.

43) Über die Ausbreitung des Cartesianismus in Deutschland und die daran sich anknüpfenden Kämpfe vgl. Zeller, Gesch. d. deutschen Phil., S. 75—77, und Hettner, Literaturg. d. 18. Jahrh. III., 1. S. 36—42. Hier findet man namentlich auch die Bedeutung des Kampfes, welchen der Cartesianer Balthasar Bekker gegen den Aberglauben der Teufels-, Hexen- und Gespenstergeschichten eröffnete, richtig gewürdigt.

44) Näheres über Stosch, sowie über Matthias Knuzen und Theodor Ludwig Lau s. bei Hettner, Literaturg. d. 18. Jahrh. III., 1. S. 45—49. — Wir beabsichtigten ursprünglich über Spinoza und den Spinozismus ein eignes Kapitel aufzunehmen; die Absicht mußte aber nebst andern Erweiterungsplänen aufgegeben

werden, um das Buch nicht zu sehr anwachsen und sich von sei
nem ursprünglichen Charakter entfernen zu lassen. Daß im all
gemeinen der Zusammenhang des Spinozismus mit dem Mate
rialismus bedeutend überschätzt wird (sofern man nicht eben de
Materialismus mit allen möglichen mehr oder weniger verwandte
Richtungen ineinander fließen läßt), geht auch aus dem letzte
Kapitel des Abschnittes hervor, in welchem sich zeigt, wie de
Spinozismus in Deutschland sich mit idealistischen Elemente
verbinden konnte, was der Materialismus niemals getan hat.

45) Vgl. Hettner, Literaturg. III., 1. S. 43. Über da
„Büchergespenst" s. oben Anm. 22 zum 2. Abschn., S. 211.

46) So war irrtümlich in der 1. Aufl. angenommen na
Genthe und Hettner (III., 1. S. 8 und S. 35). — Ich verdan
Herrn Dr. Weinkauff in Köln, einem gründlichen Kenner de
Freidenker-Literatur, eine handschriftliche Mitteilung, welche de
Beweis führt, daß das Compendium de impostura aller Wahr
scheinlichkeit nach erst gegen das Ende des 17. Jahrhunderts ver
faßt worden ist. Zwar trägt die älteste bekannte Ausgabe d
Jahreszahl 1598, allein diese ist offenbar fingiert und der sach
kundige Brunet (Manuel du libraire, Paris 1864. V., 94
hält das Werk für einen deutschen Druck des 18. Jahrhundert
Sicher ist, daß im Jahre 1716 in Berlin ein Manuskript de
Werkes für 80 Rtlr. versteigert wurde. Von diesem Manuskri
(oder Abschriften desselben) hatte aller Wahrscheinlichkeit nach d
Kanzler Kortholt Kenntnis, so daß dasselbe also um 1680 existie
haben muß. Alle andern Ausgaben sind später, und wir habe
keine einzige sichere Notiz von einer früheren Existenz des Manu
skriptes. Innere Gründe führen darauf, daß dasselbe erst in d
2. Hälfte des 17. Jahrhunderts erschienen ist. Gleich der Anfan
des Büchleins (Esse Deum, eumque colendum esse) schein
eine deutliche Beziehung auf Herbert von Cherbury zu enthalten
außerdem scheint (wie schon Reimann erkannte) der Einfluß de
Hobbes unverkennbar. Die Erwähnung der Brahmanen, Vede
Chinesen und des Großmogul verrät die Kenntnis der für indisch
und chinesische Literatur und Mythologie bahnbrechenden und zu
Religionsvergleichung anregenden Werke von Rogerius, Indische
Heidentum Amsterdam 1651, deutsch Nürnberg 1663, Baldaeu
Malabar, Coromandel und Zeylon, Amsterdam 1672 in holländ

t. in deutscher Ausgabe, und Alex. Roß, a view of all religions London 1653 (wovon 3 deutsche Übersetzungen). — Übrigens scheint as Werk, wiewohl zuerst in Deutschland gedruckt, nicht einmal eutschen Ursprungs, denn der in den älteren Handschriften befind- iche Gallizismus „sortitus est“ (so auch bei Genthe; in späteren lusgaben und Handschriften korrigiert: „egressus est“) verrät inen französischen Verfasser oder ein französisches Original.

47) Vgl. Mosheims Geschichte der Feinde der christl. Re- gion, hg. von Winkler, Dresden 1783, S. 160.

48) „Prof. Syrbius zu Jena hat nach des Bücher Saals 8. Ordnung ein Collegium wider den Brieff.-W. v. Wesen d. Seele gehalten und dessen Autori darin seine Abfertigung geben ollen.“ (Vorrede.) — Vgl. ferner Deutsche Acta Erudi- orum X. Teil No. 7, pag. 862—881. — Unschuldige Nachrichten, I. Anno 1713. No. 23, p. 155 u. öfter.

49) Für die erste Aufl. der Gesch. d. Mat. habe ich ein Exemplar er Bonner Bibliothek von 1723 benutzt; gegenwärtig bediene ich ich eines aus den Dubletten der Züricher Stadtbibl. erworbenen xemplars der ersten Aufl. von 1713. — Ich habe nur der Ein- chheit wegen im Text die wörtlich angeführten Stellen überall nverändert gelassen, so daß sie der Ausgabe von 1723 entsprechen, o nicht das Gegenteil ausdrücklich bemerkt ist. Die spezielleren achweise durch Seitenzahl können bei dem geringen Umfange des üchleins leicht entbehrt werden, doch haben wir bei allem, was is der 1. Aufl. entnommen ist, die genauere Angabe der Stelle igegeben.

50) In meinem Exemplar (vgl. die vorherg. Anm.) ist von ibekannter Hand notiert: „Von Hocheißer (sic und) Röschel.“

51) Hobbes, dessen Einfluß auf das ganze Werkchen unver- ndbar ist, wird öfter zitiert; so in der „lustigen Vorrede“ eines nonymi, wie es in der ersten Aufl. heißt, S. 11, wo auf den viathan und den Anhang zu demselben verwiesen wird; im Briefe, S. 18, in folgenden Worten: „Hieraus siehet man, daß e Meinung nicht neu und ungewöhnlich, da sie zumahl viel igelländer profitiren sollen“ (von denen ich aber noch keinen, ßer dem Hobbesio, doch in einer anderen Intention gelesen be); im 2. Briefe S. 55 und 56; im 3. Briefe, S. 84. — cke wird im 2. Briefe S. 58 erwähnt, außerdem findet sich

im 3. Briefe, S. 70 der offenbar von Locke stammende Gedanke „Ich hielte es für unchristlich, wenn man Gott nicht so viel zu trauen wollte, daß aus der zusammengefügten Materie unsres Leibes ein dergleichen Effekt folgen könnte, der die Menschen vo andern Geschöpfen unterschiede." Vom „Mechanismus" der Eng länder im allgemeinen ist öfter die Rede. — Spinoza komm vor als Atheist neben Strato von Lampsacus, S. 42, S. 5 und S. 76. — Auf S. 44 werden „nach des Blaigny relatio in Zodiaco Gallico" die „forts esprits" in Frankreich erwähn

52) In der ersten Auflage (S. 161) sollte es heißen: „Wer er dagegen beiläufig sich zur Annahme der Atome Demokrits b kennt, so ist das mit seinem sonstigen Standpunkte wohl nic zu vereinigen." Das Wörtchen „nicht" (oder „kaum") war i Druck ausgefallen. Ich habe inzwischen meine Ansicht infol wiederholten Lesens des „Vertr. Briefw." geändert und find daß der Verfasser mit seiner philosophischen Orthodoxie ebenso n mit seiner theologischen ein doppeltes Spiel treibt, indem er s einerseits für alle Fälle den Rücken deckt, anderseits aber offenb seinen Spott treibt. — Die Möglichkeit bleibt freilich, daß n hier eine Weiterbildung der von Zeller nach Leibniz e wähnten Verschmelzung der Atomistik mit einer Modifikation d Lehre von der forma substantialis vor uns haben (vgl. ob Anm. 42); doch immerhin nur als allgemeine Grundlage, a welcher der Vf. sich mit großer subjektiver Freiheit bewegt. Daß übrigens die Atome als „conservatores specierum", d. Erhalter der Formen und der Spezies nicht demokritisch, so dern epikurisch sind, dürfte aus unsrer Darstellung im 1. A schnitt hinlänglich erhellen, da ja Epikur die Erhaltung der Gleic mäßigkeit in den Naturformen mit der endlichen Zahl d verschiedenen Atomformen in Verbindung bringt. Man nat wohl auch hier, wie öfter, Demokrit statt Epikur nicht nur, w ihm der Grundgedanke der Atomistik zukommt, sondern auch, w sein Name weniger anstößig war.

53) Es zeigt sich hier, daß bloße Quellenmäßigkeit historisch Arbeiten noch keine Bürgschaft gibt für richtige und in den Haup zügen vollständige Darstellung eines Zeitalters. Gar zu lei fixiert sich die Gewohnheit, die nämlichen, einmal zitierten Quell immer wieder vorzunehmen und was einmal vergessen ist, imm

gründlicher zu vergessen. Einen guten Schutz gegen diese Einseitigkeit bilden, so weit sie reichen, die Zeitschriften. Ich erinnere mich, daß ich sowohl auf den „Vertrauten Briefwechsel“ als auch auf Pancratius Wolff zuerst gestoßen bin, während ich nach Rezensionen und andern Spuren der Einwirkung des „homme machine“ auf Deutschland suchte. — Überhaupt aber scheint mir in der Geschichte des deutschen Geisteslebens die Zeit von etwa 1680 bis 1740 noch besonders viele und große Lücken zu haben.

54) Vgl. Zeller, Gesch. d. deutschen Philos. seit Leibniz, München 1873, S. 304 und S. 396 u. ff. — Ausdrücke wie: „ebensowenig tut Condillac schon den Schritt vom Sensualismus zum Materialismus“, „Weiter ging Helvetius“ — — „bei ihm hat der Sensualismus schon eine unverkennbare Neigung zum Materialismus“ (S. 397) und sodann: „noch stärker tritt diese Denkweise bei einem Lamettrie, einem Diderot und Holbach hervor“ werden vom Leser unwillkürlich im Sinne einer chronologischen Folge verstanden, womit dann, wenigstens in Beziehung auf Lamettrie, eine irrtümliche Auffassung seiner Stellung in der Geschichte der Philosophie unmittelbar gegeben ist. — Übrigens ist die ganze Hegelsche Auffassung dieser Folge auch vom Standpunkte der logischen Konsequenz total falsch. In Frankreich ist der Fortgang von Condillac zu Holbach ganz einfach daraus zu erklären, daß der Materialismus als der populäre Standpunkt eine wirksamere Waffe gegen den religiösen Glauben angab. Nicht weil die Philosophie vom Sensualismus zum Materialismus fortschritt, wurde Frankreich revolutionär, sondern weil Frankreich (durch tiefer liegende Ursachen) revolutionär wurde, griffen die oppositionellen Philosophen zu immer einfacheren (primitiveren) Standpunkten und Naigeon, welcher die Schriften Holbachs und Diderots abkürzt, ist zuletzt der wahre Mann des Tages. Bei ungestörter theoretischer Fortentwicklung führt der Empirismus (z. B. Baco) zunächst zum Materialismus (Hobbes), dieser zum Sensualismus (Locke) und aus diesem entwickeln sich Idealismus (Berkeley) und Skepsis oder Kritizismus (Hume und Kant). Dies wird für die Zukunft noch entschiedener gelten, seit sich selbst die Naturforscher daran gewöhnt haben, daß uns die Sinne nur eine „Welt als Vorstellung“ geben. Dessenungeachtet kann diese Folge jeden Augenblick durch den oben erwähnten prak-

tischen Einfluß getrübt werden, und bei den größten Revolutionen, von deren tief im „Unbewußten" verborgenen inneren Gründen wir bis jetzt fast nur die ökonomische Seite kennen, ist zuletzt auch der Materialismus nicht mehr populär und durchschlagend genug, und es tritt Mythus gegen Mythus, Glauben gegen Glauben.

55) Kuno Fischer, Franz Baco von Verulam, Leipz. 1856, S. 426: „Lockes systematischer Fortbildner ist Condillac, dem die Enzyklopädisten folgen ... Er läßt nur eine Konsequenz noch übrig: den Materialismus in nackter Gestalt. Die Holbachianer bilden ihn aus in Lamettrie und dem Système de la nature."

56) Hettner II. S. 388 (statt 1748 steht als Datum des „homme machine" irrtümlich 1746). — Schlossers Weltgesch. f. d. deutsche Volk XVI. (1854), S. 145.

57) Vgl. Rosenkranz, Diderot, I. S. 136.

58) Vgl. Zimmermann, Leben des Herrn von Haller, Zürich 1855, S. 226 u. ff.

59) In den biographischen Angaben folgen wir, hie und da wörtlich, dem von Friedrich dem Großen verfaßten Eloge de M. de la Mettrie in Histoire de l'Académie Royale des sciences et belles lettres. Année 1750. Berlin 1752. 4. p. 3—8.

60) In der 1. Aufl. war nach Zimmermann, Leben des Herrn v. Haller, S. 226 das Jahr 1747 (Ende) als Zeit des Erscheinens des h. m. angegeben. Quérard, France littéraire (woselbst die reichhaltigste und genaueste, wiewohl immer noch nicht vollständige Aufzählung der Werke Lamettries) gibt das Jahr 1748 an. Übrigens begab sich Lamettrie nach dem éloge Friedrichs des Großen schon im Februar 1748 nach Berlin.

61) In Lamettries phil. Werken unter dem veränderten Titel „traité de l'âme". Daß dies Werk mit der hist. nat. identisch ist, geht u. a. aus einer Bemerkung des Verf. Kap. XV., hist. VI. des traité hervor: „On parlait beaucoup à Paris, quand j'y publiai la première édition de cet ouvrage, d'une fille sauvage" usw. (Bei dieser Gelegenheit sei bemerkt, daß in der Bezeichnung der Kapitel, wie überhaupt in der ganzen Einteilung des Werkes in den Ausgaben eine große Verwirrung herrscht. Von den vier Ausgaben, welche ich vor mir habe, bezeichnet die

älteste, Amsterdam 1752, 12° diesen Abschnitt als „histoire VI", was wahrscheinlich das richtige ist. Es folgt dann auf Kap. XV. ein Anhang von 7 Abschnitten, von denen die 6 ersten als histoire I., II. usw., der siebente, die „Belle conjecture d' Arnobe" enthaltend, als § VII. bezeichnet ist. Ebenso in der Ausg. Amsterdam 1774, 12°. Die Ausgaben dagegen Berlin 1774, 8° und Amsterdam 1774, 12° lassen hier Kap. VI. folgen, während die Reihenfolge der Kapitel die Zahl XVI. fordert.)

62) Hier folgt noch am Schlusse des 7. Kapitels eine Stelle, welche in sehr bezeichnender Weise den Standpunkt des „homme machine" schon zum voraus andeutet, wenn sie nämlich nicht etwa der späteren Bearbeitung der hist. nat. angehört, und also erst nach Abfassung des „homme machine" eingefügt ist. Lamettrie sagt nämlich, bevor er auf die vegetative Seele eingehe, müsse er einen Einwand beantworten. Man habe ihm bemerkt, wie er denn Descartes' Ansicht von den Tieren als Maschinen für absurd erklären könne, während er doch selbst in den Tieren kein von der Materie verschiedenes Prinzip annehme. Lamettrie antwortet mit einem einzigen Worte: weil Descartes seinen Maschinen die Empfindung abspricht. Die Anwendung auf den Menschen ist mit Händen zu greifen. Lamettrie verwirft nicht die Vorstellung des Mechanischen in der Maschine, sondern nur diejenige der Empfindungslosigkeit. — Man sieht hier übrigens auch wieder klar, in wie naher Beziehung Descartes zum Materialismus steht!

63) Man beachte die Behutsamkeit und den Scharfsinn, mit welchem der „unwissende und oberflächliche" Lamettrie hier zu Werke geht. Er hätte gewiß nicht den in der 1. Aufl. S. 440 besprochenen Fehler Moleschotts bei Beurteilung des Falles von Jobert de Lamballes gemacht. Wenn Kopf und Rückenmark getrennt sind, so mußte man nach Lamettrie das Rückenmark fragen, ob es Empfindung habe, nicht den Kopf. — Auch darauf sei hier verwiesen, daß Lamettrie den Standpunkt Robinets wenigstens als denkbar schon antizipiert.

64) Kap. XV., einschließlich des Anhangs; vgl. Anm. 62.

65) Vgl. die sehr interessante Stelle bei Arnobius, adversus nationes I., c. 20 u. ff. (p. 150 ff. ed. Hildebrand, Halis Sax. 1844), wo in der Tat zur Widerlegung der platonischen

Ansicht von der Seele diese Annahme in breitester Ausführung aufgestellt und besprochen wird. Lamettrie gibt die Hypothese des Arnobius schon bedeutend abgekürzt; im Text sind nur die leitenden Gedanken kurz wiedergegeben.

66) Die sehr scharfsinnige Bemerkung Lamettries gegen Locke (indirekt also auch gegen Voltaire) lautet wörtlich: „Les métaphysiciens qui ont insinué que la matière pourroit bien avoir la faculté de penser, n'ont pas déshonoré leur raison. Pourquoi? c'est qu'ils ont un avantage (car ici c'en est un) de s'être mal exprimés. En effet, demander si la matière peut penser, sans la considérer autrement qu'en elle-même, c'est demander si la matière peut marquer les heures. On voit d'avance que nous éviterons cet écueil, ou M. Locke a eu le malheur d'échouer." Homme machine, p. 1 u. 2 ed. Amsterd. 1744. — Lamettrie will ohne Zweifel sagen, wenn man nur die Materie an sich betrachtet, ohne das Verhältnis von Kraft und Stoff mit zu berücksichtigen, so kann man die berühmte Lockesche Frage sowohl bejahen als auch verneinen, ohne daß damit irgend etwas entschieden wird. Die Materie der Uhr kann die Stunden zeigen oder nicht, je nachdem man von einer aktiven oder passiven Fähigkeit redet. So könnte auch das materielle Gehirn in gewissem Sinne denken, indem es von der Seele wie ein Instrument zum Ausdruck der Gedanken bewegt wird. Die wahre Frage ist die, ob die Kraft zu denken, welche man auf jeden Fall begrifflich vom Stoff trennen kann, in Wahrheit ein notwendiger Ausfluß desselben ist oder nicht. Diese Frage hat Locke umgangen.

67) Le spectacle de la nature, ou entretiens sur l'histoire naturelle et les sciences, Paris 1732 u. ff., 9 vol., 2. Aufl. La Haye 1743, 8 vol., erschien anonym, der Verfasser ist nach Quérard (übereinstimmend mit Lamettrie, welcher ihn mit Namen nennt) der Abbé Pluche.

68) Bei der Behandlung des Gehirns in seinem Verhältnisse zu den Geisteskräften ist es besonders auffallend, wie gleichartig die ganze Argumentation des heutigen Materialismus noch mit derjenigen Lamettries ist. Dieser behandelt den Gegenstand ziemlich ausführlich, während im Text nur die Hauptpunkte kurz notiert sind. Lamettrie (der „unwissende") hat namentlich das

pochemachende Werk von Willis über die Anatomie des Ge-
irns fleißig studiert und alles daraus entnommen, was seinem
Zwecke dienen kann. Er kennt daher schon die Bedeutung der
Windungen des Gehirns, den Unterschied in der relativen Entwick-
ung verschiedener Hirnteile bei höheren und niederen Tieren, usw.

69) Die ausführliche Diskussion dieses Problems findet man
5. 22 u. ff. der Ausg. Amsterdam 1774. — Was die Methode
Immanns betrifft, so gibt Lamettrie in der „Naturg. d. Seele"
ine bis ins einzelne gehende Auskunft über dieselbe; ein Beweis,
ie ernsthaft er sich mit diesem Gegenstande beschäftigt hat.

70) In der 1. Aufl. war hier irrtümlich angenommen, La-
ettrie stimme mit Diderot überein, während er ihn als Deisten
nd Teleologen bekämpft und sein „Universum", mit dessen Ge-
ücht er den Atheisten „zermalmen" will, verspottet. Dagegen
arf allerdings nicht verschwiegen werden, daß Diderot unmittel-
ar nach jener Stelle, welche auch Rosenkranz I., S. 40 u. f.
ir den Deismus Diderots anführt, ein Kapitel (21) von total
ntgegengesetzter Tendenz folgen läßt. Diderot bekämpft hier das
neuerdings von E. v. Hartmann reproduzierte) Argument für
ie Teleologie aus der mathematischen Unwahrscheinlichkeit des
weckmäßigen als eines bloßen Spezialfalles zweckfreier Kombi-
ationen von Ursachen. Die Kritik Diderots zerstört den Schein
ieses Arguments gründlich, wenn auch noch nicht mit derjenigen
llseitigkeit und Evidenz, welche sich aus den von Laplace auf-
estellten Prinzipien ergibt. Es ergibt sich dabei die sehr inter-
sante Frage, ob nicht Diderot mit diesem Kapitel für den
undigen den ganzen Eindruck des vorhergehenden absichtlich
ube zerstören wollen, während er für die Masse der Leser den
chein eines gläubigen Deismus beibehielt. Man kann freilich
ich annehmen, und diese Annahme scheint uns die richtige, daß
e Prämissen zu ganz entgegengesetzten Schlußfolgerungen damals
Diderots Seele noch ebenso unvermittelt nebeneinander lagen,
ie sie in den beiden Kapiteln seiner Schrift nebeneinander ihren
usdruck gefunden haben. Wer aber die Ansicht durchführen möchte,
ß Diderot schon damals zum Atheismus geneigt habe, wird
h hauptsächlich auf dies Kapitel stützen müssen. Lamettrie
rigens, der für das Mathematische wenig Sinn hatte, scheint
e Bedeutung dieses Kapitels (welche auch Rosenkranz ent-

gangen ist) nicht verstanden zu haben. Er nennt die „pensé philosophiques“ „sublime ouvrage, qui ne convaincra p un athée“, allein nirgends betrachtet er die Bekämpfung Atheismus bei Diderot als eine versteckte Empfehlung desselb — Hiernach ist auch die Anregung Lamettries durch Diderot das gebührende Minimum zurückzuführen. Wir haben gezei daß der „homme machine“ prinzipiell schon in der „hi natur.“ (1745) enthalten war. — Vgl. Oeuvres de Der Diderot, I., p. 110 u. f., Paris 1818; pensées philos. c. u. 21. — Rosenkranz, Diderot, I., S. 40 u. f. — Oeuvr phil. de M. de la Mettrie, Amsterd. 1747, III. p. 54 u. Berlin 1747, I., p. 327.

71) Auch hier finden wir, wie Lamettrie die neuesten F schungen auf dem Gebiete der Naturwissenschaften eifrig verfolgt mit seinen Spekulationen in Verbindung bringt. Trembleys wichti Publikationen über die Polypen fallen in die Jahre 1744—4

72) Über die mechanischen Kunstwerke Vaucansons und noch kunstvolleren der beiden Droz, Vater und Sohn, vgl. Hel holtz, über die Wechselwirk. der Naturkräfte, Vortrag vom 7. Fe 1854, wo der Zusammenhang dieser uns als kindliche Spiel erscheinenden Versuche mit der Entwicklung der Mechanik und den Erwartungen, welche man von derselben hegte, sehr rid nachgewiesen ist. — Vaucanson kann in gewissem Sinne ein V läufer Lamettries in der Idee des „homme machine“ gena werden. Die beiden Droz mit ihren noch größeren Leistun (der schreibende Knabe und das Klavier spielende Mädchen) wa Lamettrie noch unbekannt. Vaucansons Flötenbläser wurde zu 1738 in Paris gezeigt.

73) Die erste Ausgabe der „Naturgesch. der Seele“ führte ein als eine Übersetzung aus dem Englischen des Herrn Sh (so nach Quérard, France littér.) oder Charp (so im „hom machine“, wo „le prétendu M. Charp“ bekämpft wird, den Ausg. der oeuvres phil. von 1764 Amsterd., 1774 Amste u. 1774 Berlin).

74) In der Rezension des „homme machine“ in Wi heims Götting. phil. Bibliothek 1. Bd., Hannover 1849, S. u. ff. heißt es: „Wir bemerken nur noch, daß diese Schrift ber zu London unter folgendem Titel bei Owen im Homerskopfe

usgekommen ist: Man a Machine. Translated of the French
f the Marquis d'Argens, und daß der Verfasser die im Jahre
745 herausgekommene Histoire de l'âme ziemlich ausgeschrieben
abe, worin gleichfalls der Materialismus verteidiget wird." —
amettries Plagiate an sich selbst können, wie wir hier sehen,
ohl dazu beigetragen haben, ihm den Ruf zuzuziehen, daß er
h mit fremden Federn schmücke. — Das franz. Original enthielt
ne (in der Ausg. Berlin 1774 abgedruckte) Vorrede des Ver-
gers Elie Luzak (vermutlich auch von Lamettrie verfaßt, der
nter dem gleichen Namen später auch die Gegenschrift „l'homme
lus que machine" erscheinen ließ), in welcher es heißt, das
anuskript sei ihm von unbekannter Hand aus Berlin geschickt
orden, mit der Bitte, 6 Exemplare des Werkes an den Mar-
uis d'Argens zu schicken; er sei aber überzeugt, daß auch diese
dresse nur eine Persiflage sei.

75) Nur wenn man einzelne Stellen bei Lamettrie aus ihrem
usammenhange reißt, kann der Schein einer Empfehlung des
asters entstehen; umgekehrt ist es bei Mandeville gerade der
usammenhang seiner Ideen, der Grundgedanke einer in wenigen
eilen ausgesprochenen, aber sehr bestimmten und heutzutage ohne
le Ostentation sehr verbreiteten Weltanschauung, welcher das
aster rechtfertigt. Das Stärkste, was Lamettrie in dieser Rich-
ng gesagt hat, ist wohl die Stelle im discours sur le bonheur
176 u. f., deren kurzer Sinn ist: „Wenn du von Natur ein
chwein bist, so wälze dich im Kot wie die Schweine, denn du
st keines höheren Glücks fähig und allfällige Gewissensbisse wür-
n das einzige Glück, dessen du fähig bist, nur schmälern, ohne
gend jemandem zu nützen." Die Bedingung ist aber eben, daß
an ein Schwein in Menschengestalt sei, was nicht gerade ein-
bend genannt werden kann. Man vergleiche damit folgende,
n Hettner, Literaturg. I., S. 210 mitgeteilte Stelle aus der
itzanwendung der Bienenfabel: „Nur Narren können sich schmei-
ln, die Reize der Erde zu genießen, berühmt im Kriege zu
rden; behaglich zu leben und doch zugleich tugendhaft zu sein.
eht ab von diesen leeren Träumereien. Trug, Ausschweifung,
telkeit sind nötig, damit wir aus ihnen eine süße Frucht ziehen. . . .
as Laster ist für die Blüte eines Staates ebenso notwendig
e der Hunger für das Gedeihen der Menschen." — Ich er-

innere mich, in einer seither eingegangenen Zeitschrift („Inter nationale Revue", Wien, Arnold Hilbergs Verlag) einen Versu gelesen zu haben, mit ausdrücklicher Beziehung auf diese Stel meiner Gesch. d. Mat., auch Mandeville zu retten. Der Versu wird so angestellt, daß der Inhalt der Bienenfabel mitgeteilt u darauf verwiesen wird, daß derselbe doch nichts enthalte, wo heutzutage so gar unerhört erscheinen könne. Dies habe ich ab auch niemals behauptet. Ich bin im Gegenteil der Ansicht, d die Theorie der extremen Manchesterschule und die praktische Mor der Gründer und andrer sehr ehrenwerter Kreise der heutig Gesellschaft nicht etwa nur zufällig mit Mandevilles Bienenfab übereinstimmen, sondern historisch und prinzipiell aus der gleich Quelle fließen. Insofern dadurch auch Mandeville als Vertret eines großen historischen Gedankens wenigstens über die Sphä eines rein persönlichen und individuellen Behagens am Laster e hoben wird, habe ich nichts dagegen einzuwenden. Ich halte m daran fest: Mandeville hat das Laster empfohlen; Lamettrie nid

76) Kants Kritik d. Urteilskraft, § 54, V., S. 346 ed. Harte stein. —

77) „Toutes choses égales, n' est-il pas vrai que savant, avec plus de lumières, sera plus heureux q l'ignorant?" p. 112 u. 113 ed. Amsterd. 1774.

78) Der „discours sur le bonheur" oder „Anti-Senèqu diente ursprünglich als Einleitung zu einer von Lamettrie be faßten Übersetzung der Schrift Senecas „de vita beata." Über das Interesse der Franzosen an Seneca vgl. Rosenkran Diderot, II., S. 352 u. ff.

79) Gegen Schluß der Abhandlung, S. 188 ed. Amsterd. 177 behauptet Lamettrie, weder von Hobbes noch von Milord S.. (Shaftesbury?) etwas entlehnt zu haben; er habe alles aus d Natur geschöpft. Es ist aber klar, daß damit, die bona fid der Behauptung angenommen, der Einfluß dieser Vorgänger a die Entstehung seiner Denkweise durchaus nicht beseitigt wird.

80) Vgl. Schiller, über naive und sentimentalische Dic tung, X., S. 480 u. ff. der hist.-krit. Ausgabe, XII., S. 219 u. der älteren kleinen Ausgabe. — Ueberweg, Grundriß, I (3. Aufl.) S. 143.

81) Dieser Brief, in welchem sich auch das oben erwähn

ungünstige Urteil über Lamettrie als Schriftsteller findet („Il était gai, bon diable, bon médecin et très-mauvais auteur; mes en ne lisant pas ses livres, il y avait moyen d'en être tres-content"), ist datiert vom 21. Nov. 1751; ein Auszug findet sich in der nouv. bibliogr. générale unter „Lamettrie".

82) Vgl. Hettner, II. S. 364. — Über Naigeon, den „Pfaffen des Atheismus" vgl. Rosenkranz, Diderot, II. S. 288 u. f.

83) Vgl. Rosenkranz, Diderot, II. S. 78 u. f.

84) Die Definition, im Anfang des 2. Kapitels, lautet: „Le mouvement est un effort par lequel un corps change ou tend à changer de place." In dieser Definition wird die Identität der Bewegung mit dem „nisus" oder „conatus" der damaligen Theoretiker, welche Holbach im Verlaufe des Kapitels nachzuweisen sucht, schon vorausgesetzt, was zur Aufstellung eines Oberbegriffs (effort", „Anstrengung" in der deutschen Übersetzung, Leipzig 1841) führt, welcher im Grunde den Begriff der Bewegung schon einschließt und welcher außerdem eine anthropomorphe Färbung enthält, von welcher der einfachere Begriff der Bewegung frei ist. — Vgl. auch die folgende Anm.

85) An dieser Stelle (p. 17 u. f. der Ausgabe A, Londres 1780, S. 23 u. f. der Übersetzung) zitiert der Verf. Tolands letters to Serena, allein gleichwohl wendet er nicht die volle Schärfe der Lehre Tolands von der Bewegung an. Dieser zeigt, daß „Ruhe" nicht nur stets relativ zu verstehen, sondern auch im Grunde nur ein Spezialfall der Bewegung sei, da genau gleich viel Aktivität und Passivität darin ist, wenn ein Körper im Konflikt der Kräfte seine Stelle eine Zeitlang behauptet, als wenn er den Ort wechselt. Holbach kommt diesem Ziele nur auf einem Umwege nahe und trifft den entscheidenden Punkt nirgends genau; sei es, daß er Tolands Ansicht nicht in ihrer ganzen Schärfe erfaßt hatte, sei es, daß er seine eigne Behandlungsweise der Sache für populärer hält.

86) I, Kap. 3, p. 39 der Ausg. v. 1780.

87) I, Kap. 4, p. 52 der Ausg. v. 1780.

88) Vgl. den Artikel Dieu, Dieux im Dictionn. phil., abgedruckt in den Gesamtausgaben der Werke Voltaires, und unter dem Titel: „Sentiment de Voltaire sur le système

de la nature" mit veränderter Reihenfolge der Abschnitte in der Ausgabe des Système de la nature von 1780.

89) Essai sur la peinture, I.: „Si les causes et les effets nous étaient evidens, nous n'aurions rien de mieux à faire que de représenter les êtres tels qu'ils sont. Plus l'imitation serait parfaite et analogue aux causes, plus nous en serions satisfaits." Oeuvres compl. de Denis Diderot IV. 1. part., Paris 1818, p. 479. — Rosenkranz, dem wir den energischen Hinweis auf Diderots Idealismus verdanken (vgl. namentlich Diderot II, S. 132 u. f., die Stellen, welche aus dem Briefe an Grimm, zum Salon von 1767, oeuvres IV., 1. p. 170 u. ff. entnommen sind), hat in seinem Bericht über den Gedankengang des „essai sur la peinture" (Diderot, II, S. 137) diese wichtige Stelle wohl nicht hinlänglich beachtet. Es bleibt hier nichts übrig, als entweder schlechthin einen Widerspruch Diderots mit sich selbst anzunehmen, oder die hier gelehrte Überordnung der Naturwahrheit über die Schönheit in der im Text angenommenen Weise mit der Theorie „der wahren Linie" zu verbinden.

90) Syst. de la nat. I., c. 10, p. 158 u. f. der Ausg. von 1780. — Übrigens sei hier mit Rücksicht auf eine neuerdings sehr anspruchsvoll auftretende Überschätzung Berkeleys ausdrücklich bemerkt, daß die „Unwiderlegbarkeit" seines Systems sich lediglich auf die Leugnung einer von unsern Vorstellungen verschiedenen Körperwelt bezieht. Der Schluß auf eine geistige, untörperliche und tätige Substanz als Ursache unsrer Ideen ist so reich an den plattesten und handgreiflichsten Absurditäten, wie nur irgendein andres metaphysisches System.

91) I, ch. 9; in der Ausg. v. 1780: I., p. 124.

92) Zeller, Gesch. d. deutschen Phil. (München 1873) erörtert S. 99 u. f. den Einfluß der Atomistik auf Leibniz und bemerkt sodann: „Er kehrte von den Atomen jetzt wieder zu den substantiellen Formen des Aristoteles zurück, um aus beiden seine Monaden hervorgehen zu lassen"; und ebendas. S. 107: „An die Stelle der materiellen Atome treten so geistige Individuen, an die Stelle der physischen „metaphysische Punkte." — Leibniz selbst nennt die Monaden auch „formelle Atome"; vgl. Kuno Fischer, Gesch. d. n. Phil. II., 2. Aufl. S. 319 u. ff.

93) Daß die Ansicht von der Unvereinbarkeit der Leibnizschen Theologie mit den philosophischen Grundlagen seines Systems eine weit verbreitete war (also nicht nur Erdmann „so etwas geäußert hat"; vgl. Schilling, Beitr. zur Gesch. d. Mat. S. 23) wird von Kuno Fischer (Gesch. d. neueren Phil. II., 2. Aufl. S. 627 u. ff.) ausdrücklich bestätigt, während derselbe die Ansicht selbst nachdrücklich bekämpft. Fischers Beweis des Gegenteils stützt sich auf die Notwendigkeit einer höchsten Monade, welche alsdann als die „absolute" oder „Gott" bezeichnet wird. Zuzugeben ist, daß das System eine höchste Monade voraussetzt, aber nicht, daß eine solche, sofern sie wirklich nach den Grundsätzen der Monadenlehre gedacht wird, die Stelle eines die Welt erhaltenden und regierenden Gottes einnehmen könne. Die Monaden entwickeln sich nach den in ihnen liegenden Kräften mit strenger Notwendigkeit. Keine derselben kann, weder im Sinne der gewöhnlichen Kausalität, noch im Sinne der „prästabilierten Harmonie", hervorbringende Ursache der übrigen sein. Die prästabilierte Harmonie selbst bringt ebenfalls nicht die Monaden hervor, sondern sie bestimmt nur ihren Zustand, und zwar in durchaus gleicher Weise, wie im System des Materialismus die allgemeinen Bewegungsgesetze den Zustand (bez. das räumliche Verhalten) der Atome bestimmen. Es ist nun aber leicht zu sehen, daß es eine einfache logische Konsequenz des Leibnizschen Determinismus ist, die Kausalreihe hier abzubrechen, statt noch einen „zureichenden Grund" der Monaden und der prästabilierten Harmonie aufzustellen, welcher weiter nichts zu tun hat, als eben dieser zureichende Grund zu sein. Newton gab seinem Gott doch noch etwas zu stoßen und zu flicken; ein Gott, der nichts zu tun hat, als Grund des letzten Grundes der Welt zu sein, ist so überflüssig wie die Schildkröte, welche die Erde trägt, und veranlaßt unmittelbar die weitere Frage, was denn der zureichende Grund dieses Gottes sei. Kuno Fischer sucht dieser zwingenden Folgerung zu entgehen, indem er nicht sowohl den Zustand der Monaden aus der prästabilierten Harmonie ableitet, als vielmehr diese aus den Monaden. „Sie folgt notwendig aus den Monaden, weil sie ursprünglich darin liegt" (a. a. O. S. 629). Dies ist eine bloße Umkehrung des identischen Satzes: die prästabilierte Harmonie ist die vorausbestimmte Ordnung im Zustande der Monaden. Es folgt daraus

nicht das mindeste für das notwendige Hervorgehen aller übrigen Monaden aus der vollkommensten. Der Umstand, daß diese den Erklärungsgrund für den Zustand der übrigen abgibt (ein Gedanke, der übrigens auch nicht ohne Widerspruch durchzuführen ist), macht sie noch nicht zum Realgrund, und selbst wenn sie dieses wäre, so käme dadurch zwar in gewissem Sinne ein „überweltlicher" Gott zustande, aber gleichwohl kein Gott, welchen der religiöse Theismus brauchen kann. Zeller hat (Gesch. d. deutschen Phil., S. 176 u. f.) sehr richtig bemerkt: „Es wäre an sich nicht allzuschwer, dem Leibnizschen wie jedem theologischen Determinismus nachzuweisen, daß er bei folgerichtiger Entwicklung über den theistischen Standpunkt seines Urhebers hinausführe und uns nötige, in Gott nicht bloß den Schöpfer, sondern auch die Substanz aller endlichen Wesen zu erkennen." Dieser nicht allzuschwierige Beweis gehört aber zur notwendigen Kritik des Leibnizschen Systems, um so mehr, da ein Geist wie Leibniz dies auch wohl nach Descartes, Hobbes und Spinoza selbst entdecken mußte. — Der einzige Punkt, welcher Gott auf eine notwendige Weise mit der Welt zu verknüpfen scheint, ist die Lehre von der Wahl der „besten" Welt aus unendlich vielen möglichen Welten. Hier aber können wir auf die gründliche, überall auf die Quellen gestützte Behandlung bei Baumann, die Lehren von Raum, Zeit und Mathematik, Berlin 1869, II. S. 280 u. ff. verweisen, wo gezeigt wird, daß man die ewigen Essentien der Dinge, an deren Wesen Gott nichts zu ändern vermag, ebensogut als ewige Kräfte fassen kann, durch deren wirklichen Kampf jenes Minimum wechselseitiger Hemmung erzielt wird, welches Leibniz durch die (notwendige!) Wahl Gottes zustande kommen läßt. Die logischen Konsequenzen seiner auf die Mathematik gestützten Weltanschauung führen zur ewigen Vorherbestimmung aller Dinge „durch einfache Tatsache", „alles endet in bloßer, nackter Tatsächlichkeit; die Anknüpfung der Dinge an Gott ist ein leerer Schatten." (S. 285.)

94) Aus der in der vorhergehenden Anmerkung nachgewiesenen logischen Überflüssigkeit des Gottesbegriffs in der Leibnizschen Metaphysik folgt freilich noch nicht, daß auch die Annahme desselben für Leibniz subjektiv entbehrlich war, und es läßt sich der Natur der Sache nach hierfür kein gleich zwingender Beweis beibringen.

Auch ist es nicht immer leicht, zwischen religiösem Bedürfnis (welches Zeller, S. 103 in Leibniz annimmt) und dem Bedürfnis, sich mit dem religiösen Sinn seiner Umgebung in Frieden zu halten, zu unterscheiden. Gleichwohl möchten wir in dieser Beziehung Leibniz nicht schlechthin mit Descartes gleich setzen. Nicht nur erscheint uns bei letzterem manches einfach als kluge Berechnung, was bei Leibniz mehr den Eindruck sympathischer Anschmiegung eines weichen Gemütes macht; es kann auch bei dem letzteren ein gewisser Zug zum Mystischen gefunden werden, welcher Descartes gänzlich abgeht (vgl. Zeller, S. 103). Darin liegt weder ein psychologischer Widerspruch mit dem klaren und strengen Determinismus seines Systems, noch auch ein Beweis für die Aufrichtigkeit seiner theologischen Kunststücke. — Die im Text berührte Äußerung Lichtenbergs (unter den „Beobachtungen über den Menschen" im 1. Teil der „vermischten Schriften) lautet vollständig: „Leibniz hat die christliche Religion verteidigt. Daraus geradeweg zu schließen, wie die Theologen tun, er sei ein guter Christ gewesen, verrät sehr wenig Weltkenntnis. Eitelkeit, etwas Besseres zu sagen als die Leute von Profession, ist bei einem solchen Manne wie Leibniz, der wenig Festes hatte, eine weit wahrscheinlichere Triebfeder, so etwas zu tun, als Religion. Man greife doch mehr in seinen eignen Busen und man wird finden, wie wenig sich von andern behaupten läßt. Ja ich getraue mir zu beweisen, daß man zuweilen glaubt, man glaube etwas, und glaubt es doch nicht. Nichts ist unergründlicher als das System von Triebfedern unsrer Handlungen."

95) Eine gute Charakteristik von Leibniz mit besondrer Rücksicht auf die Einflüsse, welche seine Theologie bestimmten, gibt Biedermann, Deutschland im 18. Jahrhundert, II. Bd., 5. Abschnitt; vgl. insbes. S. 242 u. ff. — Mit vollem Recht erklärt Biedermann namentlich auch die bekannte Lessingsche Verteidigung der von Leibniz eingenommenen Stellung für unzulänglich. Lessing wendet dabei den Begriff der exoterischen und esoterischen Lehre an, jedoch in einer Weise, die uns ebenfalls etwas exoterisch erscheinen will.

96) Vgl. I. 2. Abschn. S. 268 f. und die Anmerkung 63 auf S. 298. — Hennings in der „Gesch. von d. Seelen der Menschen und Tiere", Halle 1774, S. 145 macht aus den Anhängern

dieser Meinung eine besondere Klasse der Idealisten, welche er d
die der „Egoisten“ im Gegensatze zu den „Pluralisten“ bezeichn

97) Sehr treffend sagt Du Bois-Reymond, Leibnizs
Gedanken in der modernen Naturwissenschaft (zwei Festrede
Berlin 1871) S. 17: „Bekanntlich verdankte ihm die Theorie d
Maxima und Minima der Funktionen durch die Auffindung d
Methode der Tangenten den größten Fortschritt. Nun stellt
sich Gott bei Erschaffung der Welt wie einen Mathematiker v
der eine Minimum-Aufgabe, oder vielmehr, nach jetziger Red
weise, eine Aufgabe der Variations-Rechnung löst: die Aufga
unter unendlich vielen möglichen Welten, die ihm unerschaff
vorschweben, die zu bestimmen, für welche die Summe des no
wendigen Übels ein Minimum ist.“ Daß aber Gott dabei n
gegebenen Faktoren zu rechnen hat (den Möglichkeiten oder d
„Essentien“), hat am schärfsten Baumann hervorgehoben (Lehr
von Raum, Zeit und Mathematik, II., S. 127—129). — Da
gilt es als selbstverständlich, daß Gottes vollkommene Intellige
ohne Schwanken denselben Regeln folgt, welche wir mit unser
Verstande als die richtigsten erkennen (vgl. Baumann a. a.
S. 115); d. h. die Tätigkeit Gottes bewirkt gerade dies, daß
alles nach den Gesetzen der Mathematik und der Mechanik vo
zieht. — Vgl. oben Anm. 93.

98) In der ersten Auflage werden Baier und Thomasius r
Unrecht „Mediziner der Universität Nürnberg“ genannt. Jen
Thomasius ist ein englischer Arzt, welcher sich damals in Deutsc
land aufhielt und wahrscheinlich auch mit der Universität zu A
dorf in Verbindung getreten war; wenigstens schließt Prof. Ba
seine Vorrede mit den Worten: „cuius proinde laborem
studia, Academiæ nostræ quam maxime probata, cunc
bonarum literarum fautoribus meliorem in modum co
mendo.“ Baier aber, welcher dies Vorwort schrieb, ist ni
der damals in Nürnberg lebende Mediziner Johann Jakob Bai
sondern der Theologe Johann Wilhelm. — Einen kurzen Ausz
des Schriftchens, welches in der Universitäts-Buchdruckerei v
Kohlesius 1713 erschien, findet man in Scheitlins Tierseele
kunde, Stuttg. u. Tüb. 1840, I. S. 184 u. ff.

99) Näheres über diese Gesellschaft habe ich unter meinen Be
arbeiten zur 1. Aufl. nicht finden können und verweise daher d

Beleg auf Gräffes Bibl. psychologica, Leipzig 1845, wo unter dem Namen Winkler die Titel der betr. Abhandlungen mitgeteilt sind. Eine derselben (aus dem Jahre 1743) behandelt die Frage: „ob die Seelen der Tiere mit ihren Leibern sterben?“ — In Hennings Gesch. v. d. Seelen der Menschen u. Tiere, Halle 1774, findet sich der Titel der gesammelten Abhandlungen etwas vollständiger als bei Gräffe angegeben. Derselbe lautet: Philosophische Untersuchungen von dem Seyn und Wesen der Seelen der Thiere, von einigen Liebhabern der Weltweisheit in sechs verschiedenen Abhandlungen ausgeführt, und mit einer Vorrede von der Einrichtung der Gesellschaft dieser Personen ans Licht gestellt von Johann Heinrich Winkler, der griech. und lateinischen Sprache Professorn zu Leipzig. Leipzig 1745.

100) Näheres über das hier berührte Werk Knutzens findet man bei Jürgen Bona Meyer, Kants Psychologie, Berlin 1870, S. 225 u. ff. — Meyer stellte sich die Aufgabe, zu untersuchen, woher Kant seine Vorstellung von der „rationalen Psychologie“ gewonnen habe, wie sie der in der Kritik d. r. Vern. enthaltenen Widerlegung zugrunde liegt. Das Resultat ist, daß aller Wahrscheinlichkeit nach drei Werke die Hauptrolle spielen: Knutzens „Philos. Abhandl. von der immater. Natur der Seele, worinnen teils überhaupt erwiesen wird, daß die Materie nicht denken könne, und daß die Seele unkörperlich sei, teils die vornehmsten Einwürfe der Materialisten deutlich beantwortet werden“ (1774), Reimarus, vornehmste Wahrheiten der natürl. Religion (1774) und Mendelssohns Phädon (1767). — Knutzen deduziert die Natur der Seele aus der Einheit des Selbstbewußtseins: grade der Punkt, gegen welchen Kant später die Schärfe seiner Kritik richtete.

101) Frantzen, Widerlegung des „l'homme machine“. Leipzig 1749. Das Buch umfaßt 320 Seiten.

102) Der Titel seines Werkes lautet: De machina et Anima humana prorsus a se invicem distinctis, commentatio, libello altere amantis autoris Gallico „hommo machina“ inscripto opposita et ad illustrissimum virum Albertum Haller, Phil. Med. Doct. exarata a D. Balthas. Ludovico Tralles, medico Vratisl. — Lipsiae et Vratislaviae apud Michael Hubertum 1749.

103) Es bedarf wohl kaum der Erinnerung, daß Leibni
Lehre von der wirklichen Welt als der besten, richtig verstande
keine Art der Entwicklung und des Werdens ausschließt.

104) Hollmann, ein Dozent von ausgedehntem aber eph
merem Rufe, war damals (seit 1737) Professor in Göttinge
Nach Zimmermann, Leben des Herrn von Haller, ist Hol
mann der Verfasser des Briefes („Lettre d'un Anonyme po
servir de Critique ou de refutation au livre intitulé l'homm
machine"), welcher zuerst deutsch in den Göttingischen Zeitung
erschien und sodann in Berlin übersetzt wurde. Das Verdie
des französischen Stils käme also nicht Hollmann zu.

105) Vgl. Biedermann, Deutschland im 18. Jahrhunde
Leipzig 1858 II., S. 392 u. ff.

106) Vgl. Justi, Winckelmann I. S. 25; ebendas. S. 23 u.
interessante Mitteilungen über den Zustand der Schulen geg
Schluß des 17. Jahrhunderts. Wir bemerken nur dazu, d
Winckelmanns Lehrer Tappert, wiewohl des Griechischen wen
kundig, doch offenbar auch zu den Neueren gehörte, welche eine
seits den Bedürfnissen des Lebens durch Einführung neuer Fäch
Rechnung trugen und die Alleinherrschaft des Lateinischen beseiti
ten, anderseits aber auch im lateinischen Unterricht selbst die hum
nistische Richtung gegenüber der verzopften des 17. Jahrhunder
wieder geltend zu machen suchten. Es ist kein Zufall, daß i
Anfang des 18. Jahrhunderts vielfach wieder an die Sturm
schen Überlieferungen im Gymnasialwesen angeknüpft wurde, d
her z. B. der Eifer für Nachahmung Ciceros in dieser Zeit nic
schlechthin als überlieferte Verehrung des Lateinischen, sondern a
neuerwachter Sinn für Schönheit und Eleganz der Sprache
betrachten ist. Als bedeutendere Beispiele der Schulreform
diesem Sinne erwähnen wir nur die Tätigkeit des Nürnberg
Inspektors Feuerlein (vgl von Raumer, Gesch. d. Päd. I
3. Aufl., S. 101 u. öfter), wo übrigens die Bemühungen Feue
leins um qualitative Verbesserung des lateinischen und griechisch
Unterrichts neben seinen Bemühungen für Deutsch und Reali
zu wenig hervorgehoben sind (auf Feuerlein hatte besonders d
bekannte Polyhistor Morhof gewirkt), und des gelehrten Rekto
Köhler zu Ansbach, aus dessen Schule Johann Matthi
Gesner hervorging, welcher die hier erwähnte Reform dur

seine institutiones rei scholasticae (1715) und seine griechische Chrestomathie (1731) zum Durchbruch brachte. Vgl. Sauppe, Weimarische Schulreden, VIII. Joh. M. Gesner. (Weimar 1856.)

107) Uz, den seine Zeitgenossen später als den deutschen Horaz bewunderten, war auf dem Gymnasium in Ansbach gebildet, aus welchem J. M. Gesner hervorging (vgl. die vorhergehende Anmerk.); Gleim kam von Wernigerode, wo man zwar im Griechischen noch zurück war, aber um so eifriger lateinische und deutsche Verse machte (vgl. Pröhle, Gleim auf der Schule, Progr. Berlin 1857). In Halle, wo diese jungen Leute den Bund der Anakreontiker bildeten, begannen sie damit, den Anakreon in der Ursprache zu lesen. Die beiden Hagedorn, Dichter und Kunstkenner, kamen von Hamburg, wo der berühmte Polyhistor Joh. Alb. Fabricius gute Bücher und daneben „schlechte Reimereien" machte (Gervinus).

108) Über Thomasius und seinen Einfluß vgl. besonders Biedermann, Deutschl. im 18. Jahrh. II. S. 358 u. ff.

109) Ein besonders charakteristisches Beispiel dafür bietet der von Justi, Winckelmann I., S. 34 u. ff. treffend geschilderte Professor Damm in Berlin, dessen Einfluß auf die Verbreitung des Griechischen und namentlich Homers sehr bedeutend war.

110) Lichtenbergs vermischte Schriften, herausg. v. Kries, II., S. 27.

111) Vgl. den von Anton Dohrn (in Westermanns Monatsheften) veröffentlichten Brief Goethes, abgedr. in Bergmanns philos. Monatsheften IV., S. 516 (März 1870).

112) In den Annalen, 1811, anläßlich des Jakobischen Buches „von den göttlichen Dingen".

113) „Wahrheit und Dichtung", im 11. Buche.

Register.

(Die beigesetzten Ziffern bedeuten die Seitenzahlen.)

A.

Aenesidemus 282.
Aeschylus 175.
Albertus Magnus 291.
Alcuin 220.
d'Alembert 404. 434. 473.
Alexander Aphrod. 191. 250.
Amerbach 257.
Ammann 450. 545.
Anaxagoras 29. 39. 79. 149. 177. 185 f.
Anaximander 30. 38. 128.
Anaximenes 30.
Andokides 175.
Apollonius von Tyana 206.
Archimedes 128.
Archytas 134.
d'Argens 458. 518. 546 f.
Aristarch von Samos 131. 134. 295. 323.
— von Samothrake 128.
Aristipp 54. 60 u. ff. 116 f. 142. 436.
Aristophanes 56 f. 65. 79. 175.
Aristoteles 29. 34. 36 f. 39. 43 ff. 47 ff. 61 f. 65. 68 u. ff. 91. 94. 96 u. ff. 112 f. 122 f. 125. 131. 135. 137. 153. 176 ff. 185. 189 ff. 212 f. 219 ff. 242 f. 247 ff. 255 f. 259 ff. 279. 288 ff. 302 f. 306 f. 324. 330. 344. 374 f. 389. 425. 439. 451. 550.
Aristoxenus 108. 180. 186. 191.
Arnobius 444. 543.
Arnold 523.
Augustinus 371.
Averroës 191. 212. 255. 282 f. 429.
Avicenna 238. 283.

B.

Baco, Franz 31. 34. 39 f. 98. 128. 244. 246 f. 257. 263 f. 266 u. ff. 296. 302 f. 322 ff. 329. 337 ff. 356. 368. 374 ff. 381. 392. 400. 420. 434. 460. 541.
—, Roger 392.
Baier, J. J. 554.
—, J. W. 554.
Baldaeus 538.
Barach 291.
Bardili 293.

Bartholmèß 296.
Baſilius 218.
Baumann 378. 552. 554.
Baumgarten 228
Baur 187. 280.
Bayle 397 u. ff. 420. 424. 431. 469. 471. 504. 508. 533.
Beattie 533.
Becker, K. F. 242.
Beier 517.
Bekker, Balthaſar 537.
Bell 133.
Bellarmin 375.
Bentley 387.
Berkeley 123. 183. 380. 494 f. 511 f. 541. 550.
Bernays 197.
Bernhardy 143.
Bernier 372 f.
Bernoulli, Joh. 353. 386.
Biedermann 553. 556 f.
Bilfinger 516.
Blanqui 198.
Blaß 175.
Blegny (Blaigny) 540.
Boccaccio 247.
Boerhaave 357. 437. 459.
Bonitz 287.
Borelli 385.
Boyle 139. 247. 341 u. ff. 350. 356 f. 369. 382 f. 388. 392. 396. 400. 537.
Brandis 37. 183.
Browne, Thomas 388
Brunet 538.
Brutus 142.
Bucher 423.
Büchner 58. 185. 309.
Buckle 177. 299. 309. 356. 371. 379 f. 388. 399. 533 f
Buffon 434 f. 444. 473. 532.

C.

Cabanis 445. 474.
Cardanus 254.
Carey 275.
Carrière 261. 293. 296.
Carteſius, ſ. Descartes.
Caſſius 142.
Celſus 282
Charron 307. 397.
Chryſippus 117. 125. 141.
Cicero 141. 144. 176. 181. 193. 295. 363. 426.
Clarke 342. 396. 402. 404. 499.
Clavius 315.
Comenius 425.
Condillac 183. 433 ff. 444 f. 495. 541 f.
Condorcet 240.
Conſtantin 215.
Contzen 278.
Corneille 451.
Cotes 355.
Cowper 456.
Cremonini 249.
Cudworth 428.
Curtius 173.

Cusanus 294.
Cuvier 189.

D.

Dalton 369.
Damm 557.
Dante 215 f. 282.
Daremberg 284.
Darwin 53 ff. 514.
De la Mettrie, s. Lamettrie.
Demokrit 34 u. ff. 53. 55. 58. 61. 72. 75 f. 97. 108 f. 113. 118. 128. 134. 137. 146. 153 f. 172. 179 ff. 189. 192. 194. 203. 233. 264. 273. 303. 316. 331 f. 345. 355. 369. 373. 416. 431. 536. 540 f.
Demosthenes 113.
Descartes 32. 125. 139. 183. 192. 246 f. 257. 263 f. 268 ff. 307 ff. 315. 321 f. 345. 350 f. 357. 368. 371 f. 380 ff. 397 f. 403 f. 420 ff. 441. 447 ff. 457. 464. 493. 516. 543. 552 f.
Deslandes 471.
Diagoras 175.
Dicaearch 108. 429.
Diderot 397. 411 ff. 424. 434. 444. 453. 471 ff. 490 f. 504 f. 535 f. 541 ff.
Diogenes von Apollonia 29. 33. 46. 111. 173. 178.
– von Laerte 144. 163. 181.
– von Sinope 67.
Dohrn, Dr. Anton 557.
Draper 279. 283 f.
Dryden 337.
Du Bois-Reymond 401. 403. 533. 554.
Dühring 382. 385 f.

E.

Ekphantus 295.
Empedokles 30. 39. 47. 50 ff. 144. 149. 152. 183.
Epikur 34. 37. 43 f. 49. 52 f. 57. 61. 108. 112 ff. 135. 139. 142 ff. 150 ff. 175. 182 f. 192 ff. 233. 279. 302 ff. 311 f. 328. 334. 339. 344 ff. 355. 369 ff. 383. 397. 463. 482 f. 494. 498. 506 f. 510. 540.
Erasistratus 128.
Erasmus 246. 420. 450.
Eratosthenes 134.
Erdmann 551.
Ettmüller 431.
Eucken 188.
Euklid 128. 131.
Euripides 67. 176.

F.

Fabricius, J. Alb. 557.
Faraday 392.
Fechner 369.
Fermat 299. 404.
Feuerlein 556.
Fichte 70. 264.
Fischer 296. 298. 374 ff. 434. 542. 550 f.

Fontenelle 403. 450.
Forster 522.
Fortlage 289.
Franck, Ad. 294 f.
Frantzen 518. 555.
Fredegius 220.
Frei 179. 184.
Friedrich II., Kaiser 215. 247. 285.
Friedrich der Große 335. 436. 470. 472. 542.

G.

Galenus 133 ff. 236. 265. 282. 297.
Galilei 45. 128. 152. 182. 246 ff. 294 ff. 300. 311. 323. 349 f. 372. 382. 386.
Gassendi 139. 142. 233. 246 f. 254. 263. 293. 298. 302 ff. 320. 323. 325. 330. 333 f. 341. 344 f. 364. 368 ff. 383. 392. 397. 416. 471. 482.
Gay 394.
Genthe 285. 422. 539.
Gerhard 173.
Gervinus 519. 525. 557.
Gesner, Konrad 258.
—, J. M. 525. 557.
Gibbon 276 ff.
Giordano Bruno 260 ff. 294 f. 306.
Gleim 525. 557.
Gmelin 381 f.
Goethe 28. 51. 477. 490. 523 528 ff. 535. 557.
Gorgias 56. 75.
Gräffe 555.
Grimm 471. 473 ff. 484. 505. 550
Grote 57.

H.

Haeser 284.
Hagedorn 525. 557.
Hagenbach 387 f.
v. Haller 437. 446. 518. 542. 555
Halley 387.
Hamilton 241.
Hammer 285 f.
Hartley 393 ff. 531 f.
v. Hartmann 391. 545.
Harvey 273. 298. 323.
Haurèau 292.
Hegel 48. 57. 73. 97 f. 107. 177 324. 375. 412. 433. 436. 541
Helmholtz 546.
Helvetius 434. 465 ff. 497. 541
Hennings 521. 553 f.
Herakleides 295.
Heraklit 30. 35. 38. 89. 149. 184
Herbart 238.
Herbert von Cherbury 422 f. 538
Herder 28. 410. 522.
Hermann 174. 179.
Hermolaus Barbarus 425.
Herodot 179. 190.
Herophilus 128.
Herschel 296.

Hettner 380. 385. 389 f. 399. 411. 434. 463. 531 ff.
Hiketas 295.
Hipparch 128. 134.
Hippias 56.
Hippokrates 56.
Hobbes 183. 241. 244 ff. 254. 263 f. 304. 316 ff. 339 ff. 350 f. 356 f. 368 ff. 392. 394 f. 397 ff. 406 ff. 416. 420 ff. 433 f. 461. 464 f. 471. 486. 498. 524. 528. 531. 538 ff.
Hocheisel (Hocheißer?) 423. 539.
Holbach 412 f. 461. 468. 471. 475 ff. 529. 541. 549.
Hollmann 520. 556.
Hooke 387.
Horaz 142. 203.
Humboldt 190. 193 f. 217 f. 283 f. 293 f.
Hume 396. 532. 541.
Huyghens 350. 352. 364. 385 f. 456.
Hypatia 134.

J.

Jacobi 520. 557.
Jerusalem 533.
Jobert de Lamballes 543.
Johann de Brescain 248.
Julian 187. 281.
Jurain 532.
Justi 556 f.
Juvenal 202.

K.

Kant 38. 48. 58. 70 f. 178. 192. 226. 228. 264. 273. 287. 334. 351. 355. 371. 388 f. 394. 405. 411. 417 f. 463. 473. 496. 499. 517. 527. 534. 541. 548. 555 f.
Kepler 128. 152. 246 f. 259. 294 f. 323. 349. 354. 385. 419.
King 531.
v. Kirchmann 288 f. 347.
Klopstock 526.
Knutzen, Martin 517. 555.
Knuzen, Matthias 537.
Köhler 556.
Kolumbus 132. 151.
Kopernikus 107. 128. 131. 134. 152. 189. 259 ff. 293 ff. 310. 323. 348. 353. 385.
Kopp 382.
Kortholt 422. 538.
Kriegk 282.
Krug 288.

L.

Lachmann 197.
Lagrange 476. 484.
Lamarck 53.
Lamettrie 159. 183. 268 ff. 273. 334. 397. 412 f. 416. 432 ff. 474 f. 493. 495. 504. 514. 519 f. 533. 541 ff.
Lamothe le Vayer 397 f. 420. 533.
Laplace 355. 404. 514. 545.

Lasaulx 280.
Lau 537.
Launoy 315. 373.
Lavater 522.
Lavoisier 483.
Law 531.
Lecky, Hartpole 276 ff.
Leibniz 32. 192. 226. 264. 269. 343. 353. 363. 386. 389. 395. 401. 416. 420. 442. 447. 449. 493 f. 507. 510 ff. 522. 526 f. 537. 540. 551 ff.
Leonardo da Vinci 247. 297.
Lerminier 299.
Lesage 386.
Lessing 28. 399. 410. 520. 526 f. 553.
Leukippos 39. 316. 355.
Lewes 57. 60. 83. 88. 177 f. 185 ff.
Lichtenberg 295. 310. 371. 508. 522. 528. 553. 556.
Liebig 275. 283. 296.
Linné 435 f.
Litaudus 315.
Littrow 182. 299. 384 ff.
Locke 91. 183. 241. 244. 264. 332. 343. 356 ff. 380. 389 f. 394. 402. 405 ff. 417. 420. 433 ff. 443. 447 f. 461. 514 f. 534. 539 f. 542 ff.
Lowndes 388.
Lucian 206.
Lucrez 43. 45. 52. 97 ff. 181. 192 ff. 260. 295. 306. 313 f. 328. 369. 372. 416. 464. 483 f. 498. 507 f.
Luther 299.
Luzac 547.

M.

Macaulay 296. 336 f. 379 f.
Machiavelli 252. 293.
Malebranche 449. 493.
Mandeville 380. 410 f. 460. 534 f. 547.
Manetho 128.
Marbach 176.
Martin 294.
Marx 380. 388 f. 534.
Maupertuis 404. 412. 418. 435 518. 536.
Maywald 292 f.
Meier (u. Schoemann) 174 f.
—, G. F. 517.
Meiners 284.
Melanchthon 256. 265. 294 420. 426. 429. 444.
Mendelssohn 555.
Mersenne 255. 300. 304. 319 323. 375.
Meyer, J. B. 555.
Mill, J. St. 240. 244. 275. 297 f
v. Mohl 388.
Moleschott 58. 185. 334. 543
Mommsen 278 f.
Montaigne 272. 298. 307. 397 420. 468 ff. 533.

Montesquieu 434.
Morhof 388. 556.
Morus, Thomas 390.
Mosheim 539.
Mullach 179 ff.

N.

Naigeon 476. 549.
Naudäus 272. 298. 370.
Naumann 369 f.
Newton 131. 139. 233. 282. 313. 322. 338 ff. 364 ff.
Nietzsche 186 f.
Nikolaus de Autricuria 255 f.

O.

Occam 239 ff. 291 f. 392.
Oken 53.
Origenes 206.
Osiander 259. 293.
Oswald 533.

P.

Paetus Thrasea 145.
Palleske 535.
Paracelsus 266 f. 420.
Parmenides 38.
Pascal 298 f. 307. 382. 398. 404. 533.
Pemberton 384.
Petrarca 247.
Petronius 202.
Petty 389.
Philolaus 323.
Plato 28. 36 f 56. 59. 62. 65. 68 u. ff. 103. 109 f. 113. 129. 131 ff. 180. 185 ff. 194. 249. 251. 307. 323.
Plinius, der ältere 132. 134. 448.
—, der jüngere 281.
Plotinus 204. 282.
Pluche 447. 544.
Plutarch 295.
Politianus 246.
Polyänus 134.
Polybius 128.
Pomponatius 250 ff.
Porphyrius 219. 221. 282.
Prantl 240. 286. 291 ff.
Price 532.
Priestley 364. 396 f. 483. 531 f.
Prodikos 56. 72.
Pröhle 557.
Protagoras 29. 56 u. ff. 62. 65. 70. 72. 84. 91. 113. 123 f. 183 f. 192. 331.
Ptolemäus 133 ff.
Puteanus, Eryceus 306. 370.
Pythagoras 30. 131. 134. 307. 323.

Q.

Quérard 542. 544 f.

R.

Ramus 315. 536.
Raymund von Sabunde 272.
Reid 533.
Reimann 518.
Reimarus, H. S. 520 f. 532. 555

Reimarus, J. A. 520 f.
Renan 282 ff. 292.
Rhäticus 294.
Richardson 411.
Ritter 37. 194.
Robinet 412. 416 ff. 536 f. 543.
Rogerius 538.
Rorarius, Hieron. 272. 298. 370. 516.
Roscellin 291.
Röschel 423.
Roscher 275. 277 f.
Rosenkranz 411. 435. 535 ff.
Roß 539.
Rousseau 193. 405. 434. 436. 452. 460.

S.

Sauppe 557.
Schaller 297. 325. 368. 375.
Scheitlin 554.
Schelling 28. 53. 264. 416.
Schiller 96. 410. 415. 462. 470. 523. 526. 535. 548.
Schilling 551.
Schleiermacher 219. 283. 396.
Schlosser 207. 282. 434. 542.
Schoemann 174 f.
Schoner 294.
Schramm 386.
Schuppe 287.
Scotus, Duns 238.
—, Erigena 220 f.
Seneca 142. 145. 464. 548.
Sennert 419. 536.
Sextus Empirikus 282.
Shaftesbury 362. 407 ff. 527. 534.
Shakespeare 337.
Smith, Adam 380.
Snell 387.
Sokrates 29. 36 f. 56 f. 59 ff. 65 f. 68 u. ff. 95. 98 f. 109 f. 176 ff. 243. 363. 411 f.
Sömmering 133.
Sophokles 28. 451.
Spalding 531.
Spicker 534.
van Spieren 531.
Spinoza 32. 264. 269. 343. 390. 421 ff. 527 f. 540 ff.
Stephani 173.
Stilpon 174.
Storch 421. 537.
Strato 108. 429. 540.
Strauß 533.
Suetonius 281.
Swift 460.
Sydenham 357. 459.
Syrbius 539.

T.

Tacitus 281.
Tappert 556.
Teuffel 187. 194.
Thales 29 f. 173. 176.
Themistius 429.
Theodorus 29.
Theon 134.
Theophrastus 174. 182.

Thomas von Aquino 236. 238. 389.
Thomasius, Chr. 526.
—, Jenkin 517. 554.
Tocqueville 400. 533.
Toland 362 ff. 390 f. 471. 480. 508. 549.
Tralles 518 f. 555.
Trembley 454. 546.
Trendelenburg 189. 219. 242. 288.
Tycho de Brahe 310.

U.

Ueberweg 53. 122. 177 ff. 190 ff. 219. 242. 280 ff. 372. 386 ff. 419. 470. 548.
Uz 525. 557.

V.

Vahlen 293.
Valerius Maximus 179.
Valla, Laur. 245. 255. 293.
Vanini 255.
Vergil 131. 145.
Villonius 315
Vives 247. 257 f. 293 ff. 307. 536.
Vogt, K. 334.
Volney 461. 465. 468.
Voltaire 33. 282. 337 f. 351. 365. 368. 373. 384. 387. 398 ff. 411 f. 417. 424. 434. 436. 443 f. 460. 469. 473 484. 486 ff. 524. 534 ff.

W.

Wachler 284.
Weinkauff 538.
Welcker 173.
Weller 423.
Wernecke 295.
Westphal 423.
Whewell 31. 128. 182. 299. 384 ff.
Willis 545.
Winckelmann 526. 556 f.
Winkler 539.
—, J. H. 555.
Wolfers 385 ff.
Wolff, Chr. 228. 449. 515 ff. 521. 525.
—, F. A. 525.
—, Pancratius 431. 541.
Wren 387.

X.

Xenokrates 113.
Xenophanes 51. 54.
Xenophon 57. 79. 186.

Z.

Zeller 37. 47 f. 54. 111. 164. 173. 177 ff. 279. 420. 433. 536 ff.
Zeno 112. 117. 175 f.
Zimmermann 542. 556.

Ende.

Auf Kriegspapier gedruckt.